BAHAR 2003 96

Toplum ve Bilim

TÜRKLER, TÜRKLÜKLER, TÜRKÇELER

30'ların tezlerine geri dönüş: Anadolu'da "proto-Türkler"	*Suavi Aydın*
Türk Tarih Tezi ve Kürt tarihyazımı	*S. Şengül - F. Kardeş*
Türkçe'nin ve Türk dillerinin yaşı konusu	*Mehmet Ölmez*
"Herkesin Türklüğü"ne dair: Lazlar ve Hemşinliler	*Erhan Gürsel Ersoy*
Evrimcilik-Yaratılışçılık kutuplaşmasına bir müdahale	*Tayfun Atay*
Kıbrıs Türk toplumunda tarihsel aidiyet ve vatandaşlık akti	*Nergis Canefe*
Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası	*Jale Parla*
Kültürcü liberalizmin anti-liberalizmi	*Aydın Müftüoğlu*
Sabiha Sertel: Kemalizm, Marksizm ve kadın meselesi	*A. Özman - A. Bulut*
Büyük Buhran ve buğday alım politikaları, 1932-1937	*Nadir Özbek*
Türkiye'de yabancı sermaye yatırımları	*Devrim Dumludağ*
Melodram kadınları	*Hilmi Maktav*

Toplum ve Bilim

96 BAHAR 2003

Suavi Aydın
30'ların tezlerine geri dönüş: Anadolu'da "proto-Türkler"in yeniden keşfi 8

Serdar Şengül - Fuat Kardeş
Bir hafızasızlaştırma ve yeniden inşa projesi olarak
Türk Tarih Tezi ve Kürt tarihyazımı 35

Mehmet Ölmez
Türkçe'nin ve Türk dillerinin yaşı konusu 62

Erhan Gürsel Ersoy
"Herkesin Türklüğü"ne dair yerel yansımalara örnekler: Lazlar ve Hemşinliler 75

Tayfun Atay
Genesis'ten genetiğe gidişler ve gelişler: Evrimcilik, Yaratılışçılık kutuplaşmasına
"kültürel" bir müdahale denemesi 93

Nergis Canefe
Kıbrıs Türk toplumunda tarihsel aidiyet ve vatandaşlık akti arasındaki geçişlilik 127

Jale Parla
Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası 146

Aydın Müftüoğlu
Kültürcü liberalizmin anti-liberalizmi 166

Aylin Özman - Ayça Bulut
Sabiha (Zekeriya) Sertel: Kemalizm, Marksizm ve kadın meselesi 184

Nadir Özbek
Kemalist rejim ve popülizmin sınırları:
Büyük Buhran ve buğday alım politikaları, 1932-1937 219

Devrim Dumludağ
Türkiye'de yabancı sermaye yatırımlarının tarihsel gelişimi 241

Hilmi Maktav
Melodram kadınları 273

DEĞİNİ

Tanıl Bora
Irak krizi ve Türkiye'de sosyal bilimler üzerine iki not 294

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 299

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

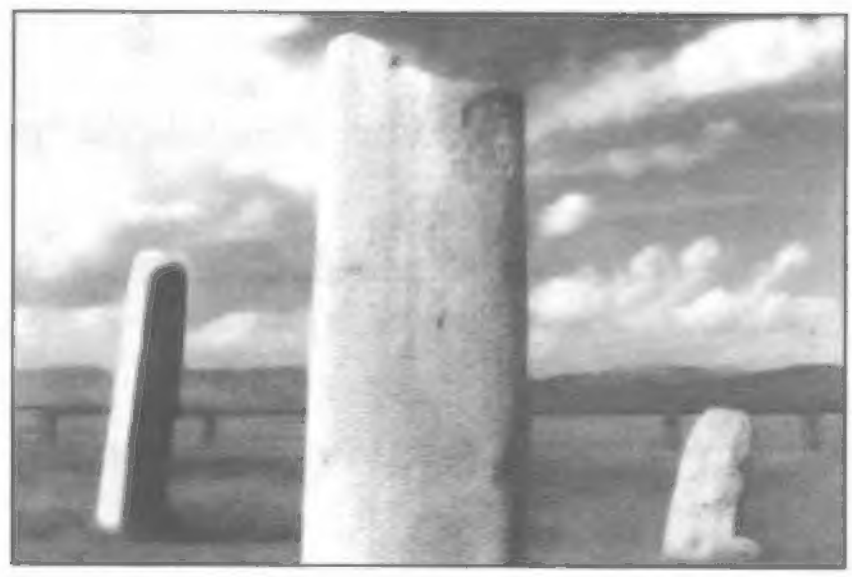
YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Oğuz Işık
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç



KAPAK: Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI: Orhun Yazıtları

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

ABONELİK
iletisim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34122 Istanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar
Sociological Abstracts indeksinde
yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısında, 1930'lardaki tarih tezlerinin yeniden piyasaya sürülmesi ya da moda tabiriyle *cover* versiyonlarının sökün etmesini tartışan yazılar, küçük bir dosya oluşturuyor. Suavi Aydın'ın dosya konusunu da belirleyen yazısı Türkiye milliyetçiliğinin yüzünü yeniden 30'ların tezlerine döndüğü ve bu dönüşte Türkiye'deki AB'cilik-"Ulusalcılık" kutuplaşmasının rolü olduğu tezini tartışıyor. Tarih, eliyle yeni keşiflere ya da eskinin bugün yeniden icadına epeyce su taşıyabilecek bir "savaş meydanı". Bu tarih anlayışının temel yönelimi, Batılılar tarafından oluşturulmuş tarihin "gadrine uğramış Türkler" temasına ya da Batı tarihçiliğinin Türkleri tarih sahnesinden silmek için oluşturdukları bir büyük "tarih komplosu" olduğu kabulüne dayanır. Bu kabullerin izleğinde Türkler'in tarihi bu gerçek "yurtseverler" tarafından "gerçeğe uygun" olarak "yeniden yazılmakta"dır. Tarih yeniden yazılırken birtakım restorasyon faaliyetlerine "imkân" verir hatta bir milliyetçiliğin baskısı ve sultası altındaki diğer milliyetçiliklerin, baskın olana bakarak kendilerini ona benzetmelerine ya da farkında olmadan onun sahne düzenini kendi millî alanlarında kurmalarına yol açar. Serdar Şengül ve Fuat Kardeş, son dönem Kürt tarih yazıcılığını ele aldıkları yazıda, Kürt tarihçiliğinin de Türk tarih tezine çok benzer bir biçimde, toplumun mevcut durumunu analiz dışı bırakarak, idealize edilmiş bir Kürtlük adına toplumu hafızasızlaştırmayı ve dönüştürmeyi amaçlayan bir işleve sahip olduğunu betimliyorlar. Mehmet Ölmez ise tarih tezlerinin ısıtılması döneminde Türkçe'nin kökeni, "Güneş-Dil Teorisi", dilin kökeninden medeniyetin ezel-ebedliği ve gücün ispatına uzanan yolun nasıl döşendiğini, üzerinde bugün ne tür bir trafiğin olduğunu anlatıyor. Tarih tezlerinin ve bunun antropolojik yansımalarının ele alındığı blok Erhan Gürsel Ersoy yazısı ile tamamlanıyor. Yazıda, milliyetçi tarih yazımının giriştiği Türkleştirme siyaseti karşısında Doğu Karadeniz bölgesinde yaşayan Rum, Laz ve Hemşinli etnik gruplarının konumları ele alınıyor. Milliyetçi Türk tarih yazıcılığının, Anadolu'daki bütün etnik

grupların "Türklüğü"ne yönelik tezlerinin, bu bölgedeki tezahürleri incelenerek, karşı tezlerle çatışmalarının hangi değişkenler etrafında kurgulandıkları ortaya konmaya çalışılıyor.

Tarih tezlerini tartışan yazı blokunun ardından Tayfun Atay, *genesis*-genetik, evrim-yaratılış, din-bilim ikiliklerine, böylesi yapılandırmaların yerinde mi zorlama mı olduğu tartışmasına doğrudan girmeden, tarihin içinden bakma denemesinde bulunuyor. Evrim-yaratılış ikiliği kadar tartışmayı zorlayarak oluşturmaya çalışılan bakış açılarından biri de kuşkusuz Kıbrıslı kimliği ve bu bağlamda vatandaşlık tartışması. Malûm 1974'teki müdahalenin ardından adada fiilen iki ayrı devlet var. Güneydeki devlet Kıbrıs Cumhuriyeti'ne ve 1960 Anayasası'na AB süreci öncesinde de sahip çıkıyor ve KKTC'nin reddiyle beraber Kıbrıslıtürklerin Kıbrıs Cumhuriyeti vatandaşları olduğunu vurguluyordu. Nergis Canefe, KKTC'de işlemekte olan vatandaşlık prosedürünün, "Kıbrıs Türk" kimliği üzerindeki kabullerini ve bunun yarattığı vatandaşlık/vatansızlık duygusunu ele alıyor.

Türk modernleşmesinin kendine has özelliklerinden bir tanesi, makineyle kurulan ilişkidir. Zira, doğaya hâkim olma duygusunun, zamana sahip çıkabilme arzusunun tezahürü olan ve bir yandan da hırsla pekişen bir mülkiyetperverliğin yansımasıdır, makineyle kurulan ilişki. Jale Parla, yazısında, Recaizade Ekrem'den Orhan Pamuk'a, Ahmet Hamdi'den Latife Tekin'e romanlarda yer alan makine -araba, saat- metaforlarının modernleşme ve Batılılaşma serüvenindeki önemine dikkat çekiyor.

Çokkültürcülük, Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de kimlik taleplerine verilen bir karşılık olarak gündeme geldi. Fakat artık çokkültürcülüğün de postmodern zamanların dertlerine derman olamadığı konuşuluyor. Mesela Slavoj Žižek, çokkültürcülüğün, çokuluslu kapitalizmin kültürel mantığı şeklinde ele alınabileceğini söylüyor. Aydın Müftüoğlu, "Kültürcü liberalizmin anti-liberalizmi" adlı makalesinde, politik liberalizm ile ona bir alternatif olarak ortaya çıkan çokkültürcü politikanın felsefi ve kuramsal arkaplanını tartışıyor ve çokkültürcü politikanın önde gelen temsilcilerinden Taylor'ın görüşlerini eleştiriyor. Bu iki politikanın, özellikle de ikincisinin felsefi/kuramsal temellerinin ülkemizde pek tartışılmadığı düşünüldüğünde, Müftüoğlu'nun özenle yazılmış makalesinin önemi ortaya çıkıyor.

Aylin Özman ve Ayça Bulut, Sabiha Sertel'in Türkiye'de feminist tarihyazımı ve feminist hareketin geleneğinin oluşturulması açısından yerini bir yandan Batılılaşma macerasında kadına izafe edilen rolün eleştirisine yerleştiren, diğer yandan Sertel'in özgünlüğünü sabitleyen ve öncülük rolünü ideolojik olarak farklı bir eksende yeniden kuran unsurun, ağırlıklı olarak Cumhuriyet sonrasında kuramsal düzeyde Klasik Marksist düşünce geleneğinin temel varsayımlarına ve pratikte ise Rusya örneğine referansla şekillendiğini tartıştıkları çalışmada Sertel'i, Türkiye'de ikinci dalga feminist hareketin "keşfedilmemiş" ilk temsilcilerinden biri olarak ele alıyorlar.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına dair pek çok tartışma, yönetici elitin sınıfsal tercihlerini ve buna bağlı olarak geliştirilen politikaları gündemine alır. Rejimin siyasi

öncelikleri ve bu önceliklerin yolaçtığı sınıfsal getiriler/kayıplar sosyal ve siyasi boyutlarıyla olduğu kadar iktisadi boyutuyla da ele alınmak zorunluluğu taşır. Bir dönemin iktisadi determinizm eleştirilerine ve sosyal bilimsel modalara karşı Tek Parti döneminin iktisadi kararlarını incelemek halen önemini korumaktadır. Nadir Özbek, Tek Parti döneminde Kemalist rejimin siyasi öncelikleri ve Türkiye'nin sınıfsal yapısı arasındaki etkileşimleri deşifre etmek için, 1932-1937 yılları arasında uygulanan buğday alım politikalarının sunduğu önemli ipuçlarını bu bağlamda inceliyor. Yazı, 1930'larda Ziraat Bankası aracılığıyla uygulanan buğday alım politikalarını nüfusun geniş bir kesimini etkileyen önemli bir iktisadi araç olarak ele alarak, erken dönem Cumhuriyet rejiminin halkçı ve köycü söyleminin iktisat politikalarına yansıyıp yansımadığının belirlenmesine çalışıyor.

Türkiye'de yaşanan iktisadi krizlerin ardından özellikle bahsedilen konulardan bir tanesi yabancı sermayenin ya da ekonomiyi canlandıracak "sıcak para"nın bir türlü istenen seviyeye çık(a)mamasıdır. Devrim Dumludağ, gerek kuramsal yaklaşımlar gerekse tarihsel konumlanış bakımından Türkiye'nin yabancı sermaye politikalarını, mevzuatın beklentiler karşısında nasıl konumlandığını, iktisat politikalarında uygulanan farklı yaklaşımlara rağmen durumun hangi etkenler ve müdahaleler yardımıyla muhafaza edilebilir ölçülerde tutulduğunu kısaca Türkiye'de yabancı sermaye "sorunu"nu ele alıyor.

Türk sinemasında melodramın kullanımı kimi zaman alay edilen kimi zaman popüler olan bir etkiye sahiptir. Romanslardan kadın filmlerine ve günümüzün pembe dizilerine uzanan süreçte kadını eviyle, kocası ve çocuklarıyla tanımlayan, cinselliği ise hiçbir zaman salt cinsellik olarak ön plana çıkarmayan anlatının temel özellikleri değişmemiş, romanslar gibi kadın filmleri de "hıçkırık" eksenli kurgulanmıştır. Bunlar kuşkusuz melodram, kadın, kent, erken/geç modernleşme, ulusal kimlik, edebiyat arasında yalpalayıp duran bir sinema anlayışının ürünüdür. Hilmi Maktav melodramların birincil kaynağı olan "santimantal" romanlar ile sinema arasındaki ilişkiyi de hesaba katarak bir dönem "sinema kapısında mendil dağıtmak..." zihniyetiyle kotarılmış filmlerden popüler dizilere ve "hıçkırık"ı '90'ların popüler anlatısına dahil eden sürece kendi tarihsel evrimi içinde bakıyor.

Amerika'nın Irak'ı işgali medyadaki savaş sevicilerinin kuşkusuz iştahını kabartan bir süreçti. Bu süreç içinde akademik ünvanlı insanlar da çeşitli jeostratejik mülahazalarla söz aldılar, analizler yaptılar. Sözler ve analizler ister istemez sosyal bilimlerin konumunu ele almayı zorunlu kılıyor. Tanıl Bora sözsüzleştirilmiş bir süreç olarak medya-savaş-sosyal teori/bilimler ilişkisini ele alıyor. Bora'ya göre jeopolitik söyleme ve büyük ölçüde onun egemenliğine giren medya karşısında, başka bir sosyal teori ve sosyal bilimler yaklaşımının sözü olmalıydı. Beşerî bilimlerin, insanî bilme ediminin jeopolitik söylem tarafından indirgenmesini kabullenmeyen bir söz olmalıydı ve olmalıdır. Türkiye'de birçok sosyal bilimci, Irak'a yönelik savaşa ya da *ilke olarak* savaşa, 'savaş ideolojisine' karşı çıktı. Bunun yaygın, örgütlü ve etkili bir karşı çıkış olduğunu söyleyemesek de, en azından bildiriler yayımlayan, medyadan

kendi dersliklerine kadar çeşitlenen değişik ölçekli kamular önünde, bu askerî-siyasî harekâtı veya ilkesel olarak savaşı sorgulayan akademisyenlerin, sosyal bilimcilerin mevcudiyetini biliyoruz. Ancak sosyal teoriyle, başka saikler yanında ve bizzat o saikleri güçlendirmek üzere *'bilgi sevgisi'* saiki ile de ilgilenen insanların, bu jeopolitik söylemi geriletmek için, onun tarafından asimile edilmeye direnmek için çaba göstermeleri gerekiyor. Sosyal teorinin ve sosyal bilimlerin bilgisini, olsa olsa stratejik etüdler için bir yarı mamûl madde sayan anlayışa direnç göstermeleri gerekiyor. Bunun için, 'bilgi sevgisi' ve eleştirel akıl ile, teorik-politik bir perspektif arasında bir bağa ihtiyaç var. Tanıl Bora'nın dikkati çektiği noktalar aynı zamanda daha genel bir anlamda *Toplum ve Bilim*'in bir sonraki sayısında ele alınacak dosya konusuna da giriş mahiyetinde: *Homo academicus alla Turca!*

KEREM ÜNÜVAR

G E L E C E K S A Y I D A

Toplum ve Bilim'in yayın programını aşağıda sunuyoruz. Bilindiği gibi, her sayıda, belirlenmiş bu dosya konularıyla ilgili olmayan yazılara da yer vermeye çalışıyoruz.

97 YAZ 2003

Türkiye'de Üniversiteler (*Homo Academicus Alla Turca*)

Türkiye'de sosyal bilimlerin "nasıl" yapıldığına ve "akademik insanın" sosyolojisine dair bir sorgulama... Akademik tez ve yazı üretim ekonomisi... Medya-akademisyen ilişkileri... Son on ilâ yirmi yılda "gözde" disiplinlerin, disiplinler arasında fiilen kurulan hiyerarşinin değişimi ve bu süreçte hâkim ideoloji(ler)in nüfuzu... Tartışmasızlık, alışverişsizlik; çalışmaların/argümanların birbiriyle "karşılaşmaması"... "Ekolleşme"nin olması mı sorun, olmaması mı?... Taşra üniversiteleri... YÖK meselesi...

98 GÜZ 2003

Ulus ve Felsefe

Bu sayı, felsefenin Türkiye'deki varoluşunu sorgulamayı amaçlıyor. Ortaya konmuş olan felsefi çabaları tanıtmaktan ziyade, ülkedeki felsefe yapma tarzını/tarzlarını eleştirel düşüncenin konusu haline getirmeye yönelik bu girişim, Türkiye'nin felsefe serüveniyle bir tür hesaplaşma anlamına geliyor. Türkiye'nin modernleşme sürecinde felsefenin yerini ve rolünü, felsefe-ideoloji ilişkisini, nihayet ülkedeki felsefenin 'yerel' karakterini ve toplumsal olana ilişkin pratik etkilerini ve imalarını tartışmaya açan bir sayı... Temalar: Türk modernleşmesinin teorik ardalanı ve felsefe. Felsefecilerin modernleşme/uluslaşma sürecine ilgisi/tepkisi. Felsefe ve resmî ideoloji ilişkisi. Doğu-Batı sorunsalının felsefedeki tezahürü. Akademik geleneklerin sorgulanması: İnsan ve değer felsefesi, analitik felsefe, İslâm felsefesi. Marksizm ve varoluşçuluğun alımlanması. Felsefe tarihçiliğinin/tarih yazımının sorgulanması. Sosyal bilimler ve felsefe ilişkisi. Felsefenin popülerleştirilmesi/vulgarizasyonu: Felsefe ve 'hayat' ilişkisi. Cumhuriyet'in yurttaş eğitimi ve felsefe...

99 KIŞ 2003/2004

AKP ve İslâmcılık

AKP deneyimini bir "hasılât" kabul ederek -ama yegâne hasılât olarak kabul etmeksizin- İslâmcılığın Türkiye'deki son yirmi yılını birçok açıdan analiz etmeyi hedefliyoruz. Bu muhasebe, dünyadaki İslâmcılığın durumuyla ilgili bir muhasebeyi de içermeli.

30'ların tezlerine geri dönüş: Anadolu'da "proto-Türkler"in yeniden keşfi

*Suavi Aydın**

Giriş

Özellikle 2002 yılında ortaya çıkan birtakım yayınlar, televizyon programları, yapılan bazı kazıların sonuçlarına ilişkin düşünceler, Türkiye'de 30'lu yılların Türk Tarih Tezi'ni hatırlatan birtakım tezlerin canlanmasına ve bunun kamuoyuna belirli iletişim kanalları üzerinden sistemli bir biçimde yayılmasına dair bir izlenim yarattı. 2002 yılında Hakkari'de bulunan demir çağına ait stellere ilişkin olarak hâfirin yaptığı yayınlar, aynı yılın Temmuz ayında ATV televizyonunda Hulki Cevizoğlu'nun hazırladığı "Ceviz Kabuğu" adlı programda yıllardır "proto-Türkçe" ve "proto-Türk yazısı" gibi sahte-bilimsel iddiaların müellifi olarak bilinen Kâzım Mirşan'ın ve bu tezlere biat etmiş bir takım kişilerin katılımıyla proto-Türk efsanesinin yeniden canlandırılması, Hasan Celâl Güzel'in yönettiği Yeni Türkiye çevresinin 2002 yılı içerisinde yayımladığı *Türkler* başlıklı 20 ciltlik ansiklopedinin ilk cildinde yer alan, yine aynı minvaldeki yazılar, Türkiye milliyetçiliğinin yüzünü yeniden 30'ların tezlerine döndüğünü ve bu dönüşte Türkiye'deki AB'cilik-"Ulusalcılık" kutuplaşmasının rolü olduğunu düşündürüyor. Bu, Türkiye'de eli daha güçlü olan ve AB yönündeki açılımların kurulu düzeni ciddi bir biçimde tehdit ettiğini hisseden "devletlü ve devletçi" çıkar gruplarının bir refleks olarak sahiplendiği genel bir siyasî içe kapanış eğiliminin entelektüel işaretleri gibi görünüyor. "Biz bize benzeriz"ci yahut "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur"cu içe kapanma sinyallerinin bu vechesi, Kıbrıs ve Irak gibi bölgesel, Avrupa Birliği gibi kıtasal sorunlar karşısında Türkiye'nin konjonktürel yenilgisinin göstergesi ya da bu konularda içe kapanmacı-ulusalcı çözümleri destekleyen güçlere tarih alanından verilen ideolojik

(*) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

bir destek olarak değerlendirilebilir. Bu tarih anlayışının temel yönelimi, Batılılar tarafından oluşturulmuş tarihin "gadrine uğramış Türkler" temasına ya da Batı tarihçiliğinin Türkleri tarih sahnesinden silmek için oluşturdukları bir büyük "tarih komplosu" olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu kabullerin izleğinde Türklerin tarihi bu gerçek "yurtseverler" tarafından "gerçeğe uygun" olarak "yeniden yazılmakta"dır. Böylelikle bu yaklaşıma göre tamamen bir kurmacadan ibaret olan Batılı tarih yazıcılığı ve sosyal bilimler birikimi ve yöntemi, bu yerel çabayla alaşağı edilmekte, yerine Türkler tarafından Türkler için ve Türklere göre bir kendince "doğru" tarih inşa edilmektedir. Zira başkalarınca yazılacak tarih ve onların dayandığı yöntemler, bu uluslararası komplonun bir parçası olarak, tarihteki "milletler mücadelesi"nin en önemli ideolojik aracı olarak görülmektedir.

"Proto-tarih" inşalarının ideolojik dayanakları

"Proto-tarih" inşaları, modern tarihçiliğin kurumsallaşmasıyla başlamıştır. Modern tarihçilik milliyetçiliğin ve ulus-devletin çocuğu olduğu için, ulusal özün tasvirini sağlayacak en önemli malzeme bu proto-tarih çalışmalarından devşirilmiş, o ulusun üzerinde yaşadığı toprağın gerçek sahibi olduğunu ispat girişimi yine proto-tarihçiliğin işi olmuş yahut tarihçiler o ulusun geçmişte bugünkü varlığını haklı çıkaracak bir "medeniyet seviyesi" sergilediğini göstermeye çalışmışlardır.

Bu çerçevede üç temel kaygı ve kabul göze çarpar. Bunlardan ilki, "çok kültürlülük" olgusu karşısında ulusun benzersizliğini/biricikliğini ve türdeşliğini kanıtlama çabasıdır. İkincisi söz konusu ulusun üzerinde yaşadığı topraklarda otoktonluğunu ya da tarihsel kıdemini kanıtlama girişimidir. Üçüncüsü ise ilksel (*primordial*) bir ulus anlayışına uygun olarak, ulus olgusunun modern bir siyasallık/toplumsallık biçimi olduğuna ilişkin kuramsal duruşların aksine, ulusun insanlık tarihinin üzerinde şekillendiği temel varolma biçimi olarak tarihin derinliklerinden modern çağa ulaşan bir temel nüve olduğu kabulüdür. Tarih bu kabulün üzerinde, tarihin ana renginin onun ulusallığı olduğu veri alınarak kurulur.

Türdeş ulus kurgusu

Ulusal özü temsil ettiği varsayılan grubun ya da etnik grubun biricikliği/benzersizliği algısı bir varsayım ikizine dayanmaktadır. Buna göre bir yandan belirli bir etnik grubun/cemaatin değer verilen ve kutsal sayılan köken mitosları, tarih anıları ya da tarihsel hafızası, kültürleri ve anayurt kavramı "doğal" ve "gerçeğe uygun" sayılırken; diğer yandan başka halkların ("ötekilerin") mitosları, anıları, anayurt algıları değerden ve gerçeklikten yoksun -kusurlu ve tesa-

dūfî- görülmektedir. Antik çağdan bu yana her halk, kendi "iyiliği"ne ve "haklılığı"na kültürleme süreci içinde çeşitli meşrulaştırma yollarıyla inanarak ve inandırılarak, kaba ve dehadan yoksun saydıkları "öteki" halkların yaşam biçimlerine karşı direnmişlerdir. Bunun ardında yatan etnik merkezli bakış açısı, tikelci ve soykütükçü (jenealojik) bir tarih kavram ve anlayışına dayanmaktadır. Buradaki toplumsal ilişkiler, belirli bir soy ve atalar mitosu (ya da kültü) çerçevesinde açıklanmış olan bir benzersizlik göndermesine bağlanarak vücut bulmuştur (Smith, 1988: 48-49).

Bu etnosantrizm temelinde asıl savaş "anayurt" ve "tarihsel kıdem" konularında sahneye çıkmaktadır. Alman romantizminin ürünü olan kültür kavramı, aslında kültürün saflığından yola çıkarak, kültürel değişmenin kültürün özünü bozmayan sistematik ve metafizik bir "ilerleyiş" olduğunu vaz eder (bu konuda bkz. Aydın, 2002). Dolayısıyla ulusal tarih yazımları, böyle bir işlevsel kavrama dayandıkları için, ulusun tarihindeki "yabancı" öğeleri ayıklayarak bu öze kolayca varırlar. Bunun için ellerinde genellikle bir "millî kültür" rehberi vardır. Kimi zaman bu "rehber" üzerinde çatışmalar yaşansa da, rehberin ana unsurları pek değişmez. Bu bozulmamış/saf kültür rehberi tarihin bir tür "etnografik" sunuşudur. Türk tarih yazıcılığında bunun örneklerine sıklıkla rastlanır. Bahaeddin Ögel'in *Türk Kültür Tarihine Giriş* başlıklı çalışması ile onun çağdaş bir versiyonu olan İbrahim Kafesoğlu'nun *Türk Millî Kültürü* adlı kitabı bunlar arasında önde gelenlerdir. Buralarda, öznesi çeşitli vasıflarla tanımlanabilir bir Türklük olan bir "millî tarih" inşa edilmeye çalışılır. Bu çaba, bir nevi Batılı uygarlık tarihi çalışmalarının karşısında Türkler açısından uygarlık tarihinin yeniden kurulması çabasıdır. Ancak bu çabanın özgüllüğü, onun Batılı çalışmalar gibi belirli evrenselleşmiş değerleri Batı uygarlığına giden tarihin temelleri olarak insanlığa teşmil etmesi değil; aksine özgül olana değer yüklemeye, Türk'e özgü olanın yüceliğini göstermeye dönük oluşundan gelir. Doğal olarak bu envanterden[1] hareketle "bugünkü sorunlarımız"ın temelleri de kolayca teşhis edilebilecektir: Bu envanterde yer alan değerlerden sapmak, Türkiye'nin ve Türklüğün temel meselesidir ve Türk milliyetçiliğinin programı "yeniden bu değerlere dönüş" olarak vaz edilir. Dolayısıyla tarih, bir "bilim" işi olmaktan çok, millete bu programı sağlayan bir tür referans, bir bilinç aracıdır. Zira tarih, "bir milletin ruhunun kaynağıdır" (Erverdi, Özer ve Debbağoğlu, 1979: 14).

Buradaki "yerelci" duruşun temelli bir çıkmazı var. Genel olarak, çokkültürcü yaklaşımlardan esinlenen yerelci analizlerin temel iddiası, daha çok Boasçı antropolojinin kavramsallaştırdığı biçimde, her kültürel varlığın özgül bir tarihin ürünü olduğu savına dayanarak çok sayıda tarihin ve buna bağlı kültürel çeşitliliğin altını doldurduğu karşı-evrimci bir çizgi iken; bizdeki türden milli-

1 Böyle bir "envanter" için Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi tarafından 1990 yılında yayımlanan *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler* başlıklı kitaba bakılabilir.

yetçi inşalar, kendi tarihlerinin biricikliğinden hareketle gerçek uygarlık çizgisini temsil ettiğini ve Batılı tarih yazımlarının bunu göz ardı ederek kendilerini tarihin dışına attıkları iddiasına dayanır. Evet... Uygarlığı temsil eden bir tarihsel evrim çizgisi vardır! Ama bu çizgi Batılıların kurguladığı türden değil, "millî tarih"in temsil ettiği türdendir. Batılı uygarlık anlayışı, bir tahrifattan ibarettir. Böylelikle Batı ile temsil edildiği öngörülen tarihsel ilerleme (toplumsal evrim) görüşü karşısında "yanlışlayıcı" örnekler bulup çıkarılır ve bir anlamda Spengler ve Toynbee tarzı evrenselci tarih felsefeleriyle paylaştığı duruşu, yerelci bir cepheden savunur. Batı'nın temsil ettiği farzedilen tarih, aslında insanın özünden, doğal insandan uzaklaşmayı temsil etmektedir. Avrupamerkezci tarihsizlik atfı, karşıt argümanlarla burada aslında yeniden üretilmektedir. Avrupamerkezciliğin pejoratif anlam atfettiği "Öteki'nin değişmezliği (durağanlığı)" iddiası, bu kez olumluluk atfedilen bir "değişmezlik"le yer değiştirmekte ve insanı anlamak ve açıklamak bakımından bu insanlık durumu genellenmektedir.

Otoktonluk ve tarihsel kıdem sorunu

Otoktonluk iddiası, bu "yerli" tarih yazımlarında bir başka tarihsel meşrulaştırma aracıyla birleşmektedir: "Tarihsel kıdem". "Batı" dışında kalan memleketlerde birer birer ortaya çıkan ülke esaslı (*territorial*) ulus-devletler, dayandıkları etnik unsurun, bulundukları topraklardaki en eski halk, dolayısıyla bu devletin egemen unsuru olmayı hakeden halk olduğunu ispata girişmişlerdir. Bu toprakların asıl sahibi, bu en eski halktır; dolayısıyla geri kalanlar yabancı yahut sahib-i aslîye tâbi olması gereken topluluklardır. Bunlar, en çok da bu nedenle, ulus olmayı hak etmezler. Henüz sadece bir "coğrafya" iken oraya gelen bu "seçilmiş halk", bu toprakları "vatanlaştırmış"tır. Remzi Oğuz Arık (1990: 13) ulusla vatan arasındaki bu sıkı ilişkiyi, ortak tarih dolayımıyla şöyle kurar:

> İnsan kütlesinin bu adsız coğrafya üstünde yaşama ve mesud olma şartlarını yaratırken birleşmeleri, birleşik kütlelerin zaman içinde müşterek hareketleri, milletin, ilk büyük şartını meydana getirir. Bu şart, müşterek tarihtir. Bu andan başlayarak kütle de coğrafyaya damgasını vurmuştur. Artık bu kütle, doğuşun karanlığını yırtmış; insan, toprağın ve toprak, insanın adını almıştır. Hücum ederken, hücum edilirken artık ortada "muayyen" bir cemiyet ve onun yurdu vardır. Vatan doğmuştur (...) Milliyet fikrinin esası da vatanla, vatanın doğuşu ile başlar.

Gerçi Anadolucu milliyetçiliğin önemli temsilcilerinden olan Remzi Oğuz Arık, biraz da kendi arkeolog kimliğine bitişik bir biçimde, bu "en eski halk" iddiasının yerine, bu iddianın bilimsel geçersizliğine karşı yeni bir "otoktonluk" gerekçesi yaratmak üzere, "ayakta duran en eski medeniyet" tezini yerleştirmektedir (Arık, 1990: 166):

> ...Genç olmak nasıl ayıp değilse, hatta yerine göre bir imtiyazsa; bir soyun, tarihteki yerini almaya başkalarından geç başlaması; bir il'e başkalarından geç gelmesi de başa kakılacak bir eksik sayılmaz. Yeter ki o soy, vardığı yerde başkalarından geri kalmayan sanat ve medeniyet eserleri yaratabilsin.

Bir yerdeki en eski ("yerli") halk olmak değil, orayı yarattığı medeniyetle "tarihe sokan" halk olmak önemlidir (Arık, 1990: 166-7):

> Mardin'in dört yanına baktığınız zaman tarihte yer almak için bir millete hak veren anıtların hemen hepsini Artuk oğulları adına, yahut onlar gibi Türkmen olanların adına bağlandığını görürsünüz... Demek ki Mardin'in asıl tarihimize girişi ve bir şehir olarak doğuşu Türkmenlerle XI. yüzyılda oluyor...

Türk Tarih Tezi de, öncelikle, "en eski halk" savının temellendirilmesi çabası olarak, aynı coğrafya üzerindeki "tarihsel kıdem" iddiasının ispatına yönelmiştir. Türk Tarih Tezi'nin ilk işaretleri olan *Lozan Konferansı*'nda İsmet Paşa'nın bazı görüşleri ile 1922'de Matbuat Müdiriyet-i Umumiyesi tarafından Ankara'da yayımlanan *Pontus Meselesi* (P.M.) adlı propaganda yayını "tarihsel kıdem" iddiasının Cumhuriyet nomenklaturası tarafından seslendirildiği ilk belgeler olarak kaydedilebilir. Lozan'da İsmet Paşa, Venizelos'un Rumların Anadolu'da ve Trakya'da yirmi yüzyıldır bulunduklarını belirtmesi üzerine, "...en yetkili tarihçiler[in] [burada Maspéro'yu örnek verir] en eski çağlardan beri Anadolu halkının Türk soyundan olduğunu kabul et[tiğini]..." söylemektedir (Meray, 1969: 43). *Pontus Meselesi* kitabında da Anadolu'nun Türklüğü ilkçağlara kadar geri götürülür ve Anadolu'nun Yunanlılığı yahut Ermeniliği iddiaları çürütülmeye çalışılır. Kitaba göre, "Anadolu toprağı başdan nihayete kadar Türkdür. Binlerce seneden beri Türkün öz vatanı, Türkün öz yurdudur... Türkler, Anadolu'ya Ertuğrul Gazi ile hatta Selçuklu hükûmetini teşkil edenlerle gelmiş değillerdir. En eski ve mechul zamanlardan beri Anadolu'da Türk ırkı vardır. Anadolu'nun ilk sâkinleri tarihin gösterdiğine nazaran Turanlılardır". Hatta sadece Anadolu değil, "...Irak ve Filistin kıt'alarının bile en kadîm devirlerde ne 'Arî' ne de 'Sâmî' olmayıb, agleb-i ihtimâl 'Turanî olan' bir kavim ile meskûn olduğu tarih ve atikıyat âlimlerinin ciddî gayret ve himmetleri sayesinde günden güne daha büyük bir vuzuhla meydana çıkmakdadır" (P.M. 1922: 1). Kitaba göre, Araratlılar, Frigyalılar, Lidyalılar gibi "...cinsiyetleri ve Anadolu esas ırkıyla olan münasebetleri derecesi meşkûk ve mechul olan ehemmiyetsiz bir kısmına mukabil milâddan iki-üç bin yıl evvel Irak; binbeşyüz, ikibin yıl evvel de Anadolu'da şevketli bir devlet kurmuş ve saltanat sürmüş oldukları sâbit olan 'Sumer' ve 'Hitit' nâmı altındaki kavimlerin ise geniş ma'nasıyla 'Moğol-Türk' veya 'Turanî' oldukları isbât edilmekdedir" (P.M. 1922: 2). Ardından kitap, tek tek bu kavimlerin oluşturdukları uygarlıkları, dönemlerinin eşsiz ve öncü uygarlıklarını ele almakta ve onların "Turanî"liğini Batılı kaynaklarda yer

alan dinsel, dilsel, ırksal ve folklorik mütalaalara dayanarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Kitapta, Alman tarihçi Meyer'e dayanılarak, Sumerlerin "...Sâmîlerin hilâfına kanadları ufak ve ucu sivri dar bir çekme burunu hâmil..." olduğu, "...yanakları[nın] iri kemiklerine rağmen Sâmîlerde olduğu gibi etli..." olmadığı belirtilmekte ve şöyle devam edilmektedir: "...ağız ufak, dudaklar dar ve hafifçe kıvrıkdır, alt çene kemiği kısadır, fakat çene ucu pek bârizdir. Gözler Moğollardaki gibi mâ'ildir. Alın biraz alçakdır ve dibinden biraz arkaya yatıkdır" (P.M. 1922: 4). Hititler için de benzer bir mütalaa Alman coğrafyacılarından E. Banze'den alıntılanmaktadır: "Ahâlinin esas kitlesini daha bugün de, kablelmilâd onbeşinci asırda sağlam bir Hitit hükûmetinin himâyesi ve Bâbil devletinin gölgesi altında büyümüş medenî ve san'atkâr kadîm ırk teşkîl etmektedir. Bugün bile insanın karşısına Boğazlıköy [Boğazköy] kabartmalarında görülen yüksek kısa başlı, çekme burunlu, alnı hafifce geri kaçmış, iri elmacık kemikleri, esmerleşmiş deri altında gizlenen çehre çıkıyor" (P.M. 1922: 8). Hitit sonrası Anadolusu'ndan söz edilirken de, Amasya tarihçisi Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin "...Karadeniz sevâhilinde ve Amasya havâlisinde te'sis etmiş olan Pon kırallığını Pon tarihi mü'ellifi Reynak ve müverrih Loba'nın ifâdelerine istinâden Turanîlerden Hunlara aid..." gösterdiği söylenerek ve M.Ö. 6. yüzyılda Anadolu'da Hunların varlığının kronolojik olarak imkânsız olacağına değinilerek "bu hususdaki gayretkeşliğin biraz fazla olduğu" itiraf edilmektedir (P.M. 1922: 9-10). Sonuç olarak kitap, Anadolu'nun Türklüğü ve Türklerin diğer Hıristiyan gruplara göre Anadolu'daki kıdemi konusunda şunları söylemektedir (P.M. 1922: 11-12):

> Hulâsa Anadolu, tarihin ilk devirlerinden beri Türkdür. Avrupa'nın ma'rûf iki müverrihi, (Maspero) ve (Dö Morgan) Anadolu'nun kadîm ahâlisinin Turanlı olduklarını kaydederek Dö Morgan (Kafkasya ve Anadolu'da Ilmî Hey'et) nâm eserinde Anadolu ve Kafkasya'nın ahâli-i asliye ve kadîmesinin onbin seneden beri Turanlı olduğu söyleniyorsa da bu hakikat hiç olmazsa vuku'at-ı îlem-i tarihin kaydedebildiği milâddan dörtbin yıl evvelden beri böyledir diyor.
>
> Şu hale göre Anadolu'da en eski zamanlardan beri Turanlı bir millet vardır. Birçok hanedan, o milleti muhtelif hükümetler altında idâre etmişdir. Bu şekilde binlerce seneden beri Anadolu'da yaşayan Turanîler bazen pek gâlib yaşamışlar ve etrafa taşmışlar bazen de sağdan soldan hücum eden kuvvetli düşmanların ve dâhildeki nifâkın te'siriyle zayıf düşmüşlerdir.
>
> Rum ve Ermeniler ise Anadolu'ya sonradan gelmişlerdir ve sâhillerde bulunan Rumlar gibi, Van ve Bitlis cihetlerinde de bir mikdâr Ermeni vardır. Rumca ve Ermenice bilmeyen, anadilleri olan Türkçeyi konuşan Hıristiyanlar ise Türkdür ve bu kabileden olanlar diğerlerine nisbeten pek büyük bir ekseriyet teşkil etmekdedir.
>
> Binâenaleyh Yunanlıların Anadolu'nun sâhil taraflarında mevcûd bir mikdâr Rum unsuruna istinâden buralarının Yunan arâzisinden bulunduğunu iddia etmelerinin veyahûd bu Rumların mezkûr toprakları kendilerine benimsemek istemelerinin ne kadar vâhî bir mugâlata mahsûlü olduğu cüz'î bir mülâhaza ile anlaşılır.

Bu resmî yayın, Anadolu'da vâki Yunan işgalinin ve Sevrés projesinin ideolojik mesnedi olarak kullanılan Rumların ve Ermenilerin "otoktonluğu" tezi karşısında bir savunma dayanağı olarak, o yıllarda bilhassa Orta Avrupalı (özellikle Alman ve Macar) tarihçiler, coğrafyacılar ve dilciler tarafından ortaya atılan kadîm Mezopotamya halkından henüz kökeni belirlenemeyen Sumerlerin ve Anadolu Tunç çağının en parlak uygarlığını oluşturan Hititlerin köken itibariyle "Turanî" olduğu görüşüne sarılmaktadır. I. Türk Tarih Kongresi'nde Afetinan (1932: 41) şunları söylemektedir:

> Bir de şunu eyi bilmek lâzımdır ki, kadîm Etilerimiz, atalarımız, bugünkü yurdumuzun ilk ve otokton sâkini ve sahibi olmuşlardır. Burasını, binlerce yıl evel ana yurdun yerine, öz yurt yapmışlardır. Türklüğün merkezini Altaylardan Anadolu-Trakyaya getirmişlerdir. Türk cümhuriyetinin sarsılmaz temelleri bu öz yurdun çökmez kayalarıdır.

Reşit Galip (1932: 133), aynı kongrede sunduğu bildiride "Anadoluda şimdiye kadar bulunan en eski kafatasları sarih ve faik bir surette *ırkımızın silinmez damgasını* taşımaktadır" tesbitini yapmaktadır. Afetinan (1937: 100), Türklerin Anadolu'ya gelişinin somut bir tarihi olarak görünen 1071 konusunda da, "...1071 tarihi Islâm olan Türklerin Anadolulu kardeşlerine kavuşmalarını gösterir" demektedir.

Türklerin Anadolu'daki "otoktonluğu" tezi, Türkiye Cumhuriyeti çeşitli iç ve dış etnik ve diplomatik sınır sorunlarıyla karşılaştıkça yeniden gündeme gelmiştir. Örneğin Hatay'ın ilhâkının ardından bu "otoktonluk" tezi Hatay halkının Türklüğüne teşmil edilerek güçlü biçimde seslendirilmiştir. Agop Dilâçar'ın Hatay Halkevi'nde verdiği "Alpin Irk, Türk Etnisi, ve Hatay Halkı" başlıklı konferansta (Dilâçar, 1940) bu tez gündeme gelir. Konferansın Hatay'da verilmesi ve Hatay halkının Türklüğü (ırken de Alpinliği) noktasından yola çıkması, Hatay'ın Türkiye'ye ilhâkını meşrulaştırma çabasının bir yansıması olsa gerektir. Böyle bir meşrulaştırma ihtiyacı, Hatay halkının çoğunluğunun Arapça konuşması ve farklı bir mezhepten oluşunun, buranın ilhâkında doğrudan "Hatay Türktür" demeyi zorlaştırmasından ileri gelmekte ve bu yüzden biyolojik "ırk" argümanına başvurulmaktadır. Bu durumu Dilâçar şöyle ifade eder (1940: 4):

> ...Lisan ve mezhep farkları, her ikisi de birer ictimaî tesis ve binaenaleyh kisbî oldukları için, hiç bir zaman bir camianın esasta bir olup olmadığının mümeyyiz vasfı sayılamaz. Birçok beşer toplulukları, tarihlerinin bazı noktalarında dil ve mezhep değiştirmişlerdir... [B]azı diller muayyen devirlerde, kültür dili olarak, ana yurtlarından dışarıya taşıp birçok yabancıları kendi hükümleri altına almışlar, fakat ırk hususiyetleri müteessir edememişlerdir...

Farabî, İbn-i Sinâ vs. Türk oldukları halde Arapça yazmamışlar mıdır?

> ...Anadolu'nun eski Yunan devrinde, aslen Sinoplu, Amasyalı, Kayserili veya Tarsuslu olan öz Anadolu mütefekkirleri, zamanlarının kültür diliyle -yani Yunanca- yazmışlar diye Yunan mı addetmeli?.. (Dilâçar, 1940: 4)

Dilâçar (1940: 7), oraya "Kemalizm ırkçılığı nedir ve ne gibi ilmî esaslara istinat eder?" sorusunun karşılığını vermeye gelmiştir. Burada Dilâçar'ın muradı, "...esası bir fakat zahiren farklı gibi görünen tezahürlerin, birlik için bir mani teşkil etmiyeceğini göstermektir..." (1940: 6). Dilâçar'a göre (1940: 6-7) Hatay halkını diğer Türklerle bağlayan, sadece Tanzimatçıların "vatan" kavramı, İslâmcıların "ümmet" fikri, Osmanlıcıların "devlet" birliği, ortak nüfus cüzdanı, hatta Ziya Gökalp'ın "Türklük" esası olamaz:

> Aramızdaki bağ Ziya Gök Alp'ın tasavvur ettiğinden çok daha derin ve kuvvetlidir. Bu mütefekkire göre, "her Türkleşmiş olan Türktür"; Türk kültürünü benimsemiş olan herkes, menşei ve nesebi ne olursa olsun, Türk sayılır; kendini Türk hisseden herkes Türk camiasının malı olmuştur demektir.
>
> Bu bir hakikat olmakla beraber, ilim bakımından tamam değildir. Bunu hakikata ve ilme uygun olarak tamamlayan, Kemalizm Türkçülüğü olmuştur. Kemalizm Türkçülüğü, Ziya Gök Alp Türkçülüğünü reddetmez, tamamlar. Ziya Gök Alp için menşe birliği mevzubahs değildi, yabancı kaynaktan gelen fakat Türk kültürüne temessül eden ve onunla kaynaşan her şey Türktü. Kemalizm Türkçülüğüne göre ise, "Her Türk asıllı olan Türktür"; yabancılaşmağa yüz tutmuşsa, onu tekrar türk kültürüne döndürmeli, zira o türkün malıdır...
>
> ...Ethnide mümeyyiz vasıf olarak, somatik, lengüistik veya kültürel vasıflardan her hangi biri hakim olabilir. Somatik bir topluluk ise, "ırk" (race) denilen ana esasa istinad eder... [B]ütün reel topluluklarda somatik unsur esastır. T.C. sadece siyasî bir topluluk olmadığına göre, onun bünyesinde diğer iki topluluk şekillerini tetkik edelim. Ziya Gök Alp Türkçülüğünde... tam bir etni mefhumu yoktu, çünkü somatik âmil nazarı itibara alınmamıştı... Kemalist Türkçülük ise, hem somatik hem de tabiî topluluğa, yani aynı zamanda hem ırk hem etni esaslarına istinad ediyor; kültür bahsinde dine büyük bir rol bırakmıyarak, onun oynıyacağı kültürel ve millî rol, başka âmillerle telâfi edilmiş bulunuyor. Bu ekolü kuran Ebedî Şefimiz Atatürk olmuştur (...)

İşte bu ırk-kültür grubunu teşkil eden "proto-Türkler", Hataylılarla diğer Türkleri kökenden birbirine bağlayan, "müşterek ana vasıfları" sağlayan atalardır (Dilâçar, 1940: 12). Makale, devamla, Türk Tarih Tezi'nin bildik Orta Asya'dan yayılma öyküsünü tekrarlar ve birçok halkı bu yolla Türklüğe bağlar. Sonuçta, Türk Tarih Tezi'nin bu ilginç sunuluşu siyasî hedefiyle birleşmektedir (Dilâçar, 1940: 16):

> Bugün Arapça konuşan Hatay Türklerinin, Sâmîlikle hiç bir alâkaları yoktur. Onların kafatası endis'i vasatî olarak 85 olduğundan, bunlar eski brakisefal Alpinlerin öz

> ahfadıdırlar. Asıl seyrek sakallı, dolikosefal Samî tipini bulabilmek için tâ Arabistan çöllerine inmek icap eder, zira Anadolu Alpinleri, Suriye antropolojisi üzerine müessir olmuşlardır... Arapça burada göçmen ve yabancı olarak bulunuyor; hiç bir zaman Türk etnisini boğamamıştır... Bugün Hatay'da arapça konuşan halk, aslen Türk olup, zamanın icabı olarak Arapça yazmış olan birer küçük Farabî ve Ibni Sinâ'dırlar. Kemalizm Türkçülüğü bugün onlara kendi öz benliklerini, öz menşelerini bildirmiş, ve Türk etnisinden olduklarını göstermiştir. Bizdeki rasizm işte bundan ibarettir, ve bunun içindir ki, Edebî şefimiz ATATÜRK, yalnız ırk değil, etni ve kültür bakımından dahi Türk olan Hatay'ı, Türkiye Cümhuriyetinin hudutları içerisine almayı tasarladı... Alpin ırkın ve Türk etnisinin bir cüzü olan Hatay'ın adı, eski Anadolu Hatti'lerinin ve Asya Katay'ının adlarını birleştiren bir ad ve semboldür.

1922'den başlayarak 1940'lı yılların başlarına kadar bu Tez'i seslendiren çok sayıda yayın ortaya çıkmıştır. Ancak 1940'ların başından itibaren Tez sessizce terk edilir. Tâ ki, 1980'den sonra yeniden yavaş yavaş ısıtılıncaya dek!..

'Ulus' kavramı karşısında tarihçi tutumları ve milliyetçiliğin eskiliğine dair fikirler

Ulus olgusunun tarihteki yeri ve "millet" kavramı konusundaki kuramsal karşıtlık, daha evrensel bir tartışmanın nesnesidir. Siyaset bilimi ve sosyoloji yazınında ulus olgusunun, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyıldaki toplumsal değişmeye bağlı bir sonuç olduğu genel kabul gören bir yargıdır (Örn. bkz. Kohn, 1968; Deutsch, 1966; Stokes, 1986 ve Siegel, 1984). Antropolojideki çağdaş eğilim de bu yöndedir. Bu konudaki iki savdan ilki tarihsel olup, milliyetçiliği ideolojik bir hareket olarak 18. yüzyılın sonlarında Avrupa'da doğan bir olgu şeklinde tanımlar; ikincisi milliyetçiliğin modernleştirici bir güç olduğunu temellendirmeye çalışan ve olguyu böylece modernleşmeye bağlayan sosyolojik tezdir (Smith, 1983: ix-x). Ulus olgusu ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi nesne edinmiş olan ve olgunun modern bir sonuç olduğunu ileri süren bu çağdaş araştırmacılar arasında Ernest Gellner (1983) ile Benedict Anderson'ın (1992) çalışmaları önemlidir. Ancak son yıllarda bu alandaki yazın içinde bir çatışma ortaya çıkmıştır. Bu karşıtlık, yukarıda anılanlar gibi "ulus"un modern bir fenomen olduğunu söyleyen modernistlerle, bu olgunun modern öncesi çağlarda ortaya çıktığı savını öne süren "ilkselciler" (*primordialist*'ler) arasındadır (Smith, 1988: 7-13).

Ilkselci yaklaşımın sosyo-biyolojik versiyonu, "etnisite" kavramını, varolma savaşına yönelik kolektif bir araç olarak gördüğü akrabalık sisteminin genişlemiş biçimi olarak ele almaktadır. Bu versiyon dil, din, ırk, etnisite ve toprağı, insanı tarihe bağlayan temel ilkeler olarak kabul eder. Ilkselcilerin öne sürdüğüne göre, ulus ve milliyetçilik sürekli ve doğal olgulardır. Buna bağlı olarak, ulus ve milliyetçilik tarihin içinde daima mevcut olmuştur ve öyleyse "ulus" dediğimiz

birimler ile, ona ait duygu ve idealleri anlatan milliyetçilik kavramı tarihin bütün dönemlerinde bulunabilir. Bu yaklaşımı paylaşan bir başka görüş, perenyalist versiyonu meydana getirmektedir. Pereniyalistler, kolektif kültür bağlarına ve duygulara dikkat çektikleri zaman, iddiaları, bu tür bağ ve duyguların ilkselcilerin kabul ettikleri gibi sadece "doğal" değil, aynı zamanda "evrensel" de olduğuna işaret etmektedir. Dahası bu türden kolektif birimler ve duygular, eskiçağdaki ya da ortaçağdaki biçimleriyle modern ulusların ve milliyetçiliğin ilkel biçimleri, onların küçük ölçekli örnekleridir (Smith, 1988: 12-13).

Geçmişin metinleri bugünkü ideolojik bakışlarla ve bugünün "ihtiyaçları" çerçevesinde okunduğunda benzer sonuçlara ulaşmak hiç de zor değildir. Bu *perenyalist* yaklaşımın Türk tarih yazıcılığı için en güzel örneğini Orhun yazıtları hakkında yazılanlar oluşturur. Bunun yanında 13. yüzyılın Karaman beyi Karamanoğlu Mehmet Bey'in milliyetçiliğinden söz edenlere de sıklıkla rastlanır (Örn. Arık, 1990: 45). Bu ilkselci görüşe göre "...Türk milliyetçiliğinin mühim bir özelliği... bunun tarihte ilk defa görünmesi ve beşer hayatının en ileri safında yer almasıdır. Batı'da milliyetçilik duygularının 18. yüzyılda belirmeğe başladığı.. görüşünün Batı dünyası bakımından doğruluğu belki mümkündür, fakat Türk tarihi yönünden isabeti herhâlde şüphe ile karşılanmalı ve hattâ reddedilmelidir. Çünkü Türklerde milliyetçiliğin bundan ikibin yıl öncesine ait izleri bizzat Avrupalı bilginler tarafından tesbit edilmiştir..." (Kafesoğlu, 1966: 9-10). Remzi Oğuz Arık, Türklerden başkalarının, Bizans'ın, Yunanlıların, Asurîlerin ve hatta Hititlerin Anadolu'yu "..sadece işlerine gelecek biçimde işletmiş (*exploiter*), müstemlekeleştirmiş.." olduklarını, yalnız Türklerin Anadolu'yu "vatan" olarak yaratan millet olduğunu (Arık, 1990: 15) söyleyerek özgücü perenyalizmin Türk milliyetçi versiyonuna örnek oluşturmaktadır. Arık (1990: 167) şöyle diyor:

> ...Bizans imparatorluğunun, bir sömürge olarak harcadığı Anadolu'dan kovulması [XI.] asırda keskinleşir ve Anadolu'nun sömürge olmaktan çıkıp, kültür, siyaset birliğine kavuşması bakır çağından sonra ilk defa bu asırda gerçek olmaya başlar. Anadolu'ya büyük birliğini vermeye başlayan aynı Türkmen akını, Müslüman şarkta ilk "rönesans"ın doğmasına sebep olur...

Aynı uygarlık tezi, bugünkü bazı Kürt yazarlarınca da savunulur. Örneğin Cemşid Bender'e göre (1996) Neolitik döneme tarihlenen Çayönü ve Nevala Çori gibi sitler Kürtlerin uygarlığa katkılarının kanıtlarıdır. Bu tür değerlendirmeleri "Kürt resmî ideolojisini yaratmak" ya da "Güneş Kürt teorisi uydurmak" biçiminde eleştirenleri Bender (1996: 60 *vd.*), "...tarih, kültür ve uygarlık konularında Kürt halkının katkılarını yok sayarak asimilasyonu yeniden devreye sokmak..." isteyenler diye değerlendirmekte ve bu "ithamların bilim dışı"lığını "...siyasi erke henüz sahip olmamış ezilen bir halkın resmi ideolojisi olamaz ki..." diyerek cevaplandırmaktadır. Benzer "tarihsel kıdem" meşrûlaş-

tırmasına Anadolu'da etnik varlığıyla tutunma sorunu olan diğer halkların da başvurduğu görülür. Bunun tipik örnekleri Kürt tarihçiliğinde görüldüğü gibi, örneğin bazı Çerkeslerin yazdığı tarihlerde de bulunur. Met İzzet Çunatuko'nun Istanbul'da 1915(1331) - 1918(1334) tarihleri arasında dört cüz olarak yayımladığı *Evrikalarım Yâni Bulduklarım* adlı tarihinin birinci cüzünün başlığı *Kafkas Tarihine Zeyl. "Hattiler"*dir (Hürriyet Matbaası, 1331). Üçüncü cüzü, *Kadîm Trakya'da "Trake". Nâm-ı Diğerle Çerkes* (Tanin Matbaası, 1334) başlığını taşır. Dördüncü cüz ise *Kadîm Kafkasya ve Kafkas Bosforu (Bosfor Kimmeryen) Hükümeti* (Minber Matbaası, 1334) konusuna ayrılmıştır. Adlarından da anlaşılacağı gibi, Çerkeslerin Anadolu'nun otokton halklarından olduğu kanıtlanmaya çalışılmakta, böylelikle de varlıklarını meşrûlaştıracak "tarihsel kıdem" sorunu halledilmektedir.

1980'lerden itibaren "proto-Türk" efsanesine dönüş

Bu üçleme içinde, güncel siyaset ve kimlik sorunları bakımından hâlâ bir referans alanı olarak görülebilen yaklaşımlar, büyük ölçüde otoktonluk ve tarihsel kıdem sorunu ile ilgili konuları esas almaktadır. Gerçekten de Türk milliyetçiliğinin, özcü bir ulus tanımından hareket ettiği ve tarihi bir tür etnogenesis incelemesi olarak gördüğü için, Anadolu'yu "vatan" olarak tanımlamak bakımından sorunları devam etmekte ve karşıt Kürt ve Ermeni tezleri karşısında kendisine hâlâ yeni savunma mevzileri edinmeye çalışmaktadır. Bu yüzden Anadolu'da "proto-Türk" efsanesinin ısıtılıp yeniden piyasaya sürülmesi hiç de şaşırtıcı değildir. "Sivil" Türk milliyetçiliği Türk-İslâm sentezine kaymışken, 1980'lerde resmî askerî yayınlarda bu tezin hâlâ işlenmekte oluşu, bu argümanın daima yedekte tutulduğuna işaret etmektedir. Zira bu argüman hem Türkiye'deki Türk-olmayan etnik grupların "farklılık" tezini ve muhtemel "ayrılıkçı" çabalarını ideolojik alanda temelsiz bırakacak bir referans alanı yaratmakta hem de bütün bu gruplara ve "Batı medeniyetçilerine" karşı Türklerin Anadolu'daki tarihsel kıdemini göstermektedir.

Bu açıdan 1981'de Em. Kur. Albay Necati Ökse'nin hazırladığı ve Genelkurmay Harp Tarihi Dairesi Başkanlığı'nın yayımladığı bir broşür dikkat çekicidir (Bkz. Ökse, 1981). Broşüre göre Mezopotamya ve Anadolu ilkçağına damgasını vurmuş olan Sümerler, Elamlar, Hititler, Subarlar, Urartular, Partlar, Hurriler ve Kimmerler, hep Orta Asva kökenli ve Türk asıllıydılar (Ökse, 1981: 16-26). İlkçağlar boyunca Doğu Anadolu'da Kürt adlı bir kavim yoktur; "Kürt" olsa olsa Türklerin Oğuz kolundan bir kabileye sonradan takılmış bir ad olabilir (Ökse, 1981: 31-2). Kürtlerin bir Türk kabilesi olduğu savı, bazı tarihsel ve dilsel tanıklıklarla kanıtlanmaya çalışılmakta, dolayısıyla Kürtler Anadolu'ya ilkçağlarda gelen "proto-Türkler"den sayılmaktadır. Özellikle 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden sonra, bazı "bilimadamları"na bu tezi temellendirecek kitap ve bro-

şürler, tezde küçük değişikler yapılmak suretiyle, yazdırılmış yahut daha önce yazılmış olanlar yeniden basılmıştır. Örneğin Türk Tarih Tezi'nin "*absurd*" bir kalıntısı olan Hitit, Hurri, Urartu vs. gibi kavimlerin Türklüğü iddiası terkedilerek,[2] yerine ilkçağlarda Türkler'in Anadolu'ya çeşitli akınlar yaparak Anadolu'yu daha milâdın ilk yüzyıllarından itibaren Türkleştirdikleri iddiası konulmuştur (Örn. bkz. Ögel, Yıldız vd., 1986: 11-15). Otoktonluk tezinin ifradî örneklerinde başka halkların varlığını yok sayma noktasına kadar varılabilmektedir. Yazarların iddiasına göre anılan kitapta "...Kürt adının etnik bir anlam ifade etmediği ilmî olarak ortaya konulmuştur..." (Ögel, Yıldız vd., 1986: 5). Yazarlar, Kürtlerle ilgili araştırmalar yapan B. Nikitin ve V.V. Minorsky gibi şarkiyatçıları "bölücü" olarak nitelendirirler (Ögel, Yıldız vd., 1986: 182).

1980'li yıllarda biraz daha resmî ağızlardan ifade edilen otoktonluk tezinin, 1960 ve 70'lerde tek-tük savunucuları çıkmış ve bu savunucular 12 Eylül'den sonra devlet organlarınca "değerlendirilmişlerdir". Bunlar arasında en ünlü isim, hiç kuşkusuz Fahrettin Kırzıoğlu'dur. Kırzıoğlu, Afif Erzen'den naklen (1994: 13) Hurrilerin "...Sâmî ve Aryanî kavimlerden ayrı, Asyanik bir millet olan ve... Türkler'in de dahil bulunduğu, Ural-Altay dilleri'ne benzeyen..." bir dil konuştuklarını yazmaktadır. Kırzıoğlu (1994: 15), bu kez Z. Velidi Togan'a dayanarak, şöyle devam ediyor:

> Khurrilerin dilini inceleyen Alman bilgini E. Forrer, bunu 'Türkoid bir dil' olarak tanıtır. Eski Önasya Tarihi uzmanı Fr. Hommel de Khurriler ile soydaş Sümerler'i, M.Ö. 5000 yıllarında Orta-Asya'dan göçerek Ön-Asya'ya gelen bir 'Türk kavmi' saydığı gibi; Sümerce 350 kelimeyi de, Türkçe ile izah etmiştir. Sümerce'de... morfoloji ve öteki dil özelliklerinin de, Altay ve başka Türk dillerindeki gibi olduğunu, Prof. V. Christian ile B. Landsberger de kabul etmiştir.

Kırzıoğlu (1994: 15), yazının devamında yine Z. V. Togan'dan hareketle, Sumer gelenekleri ile Hun ve Skit (Saka) Türklerinin geleneklerindeki benzerliğe, Elâm dilindeki "Türkçe ile müşterek kelimeler"e, Hurri dilinin "Türkçe ile akrabalık derecesini arzeden hususiyetleri"ne, Hurrilerin at terbiyeciliğinin Selçuklu at terbiyeciliğini "andırması"na değinmekte ve bunların "...hep, Önasya'da tarihten (M.Ö. 3500 de Sümerlilerin ilk yazıyı icadından) önceki 'Türk izlerini' teşkil e[ttiği]"ni belirtmektedir. Aynı "incelemede" Kırzıoğlu (1994: 16-67) Urartuların, Kaldelilerin, "Kıpçaklı" Kimmerlerin ve "Aranıyan" adlı Gregoryenlerin Türklüğünü "kanıtlamaktadır".

Anadolu'da yaşayan ve anadili Türkçe olmayan diğer etnik toplulukların

---

2 Ancak Kırzıoğlu örneğinde görüldüğü gibi günümüzde dahi bu iddiaya sarılan ve savunan "Türk Tarih Kurumu üyeleri" bulunmaktadır. Ciddiye alınmaktan uzak bu iddiaların bu derece savunulabileceği bir zemini Türk Tarih Kurumu içinde bile bulanlar olduğuna göre, Türk resmî tarih yazıcılığı bu iddialarla bağını tamamen koparmış sayılamaz. Kaldı ki hâlâ Lise Tarih kitaplarında bu tema işlenmekte; TGRT Televizyonu'nun yayınladığı kent belgesellerinin Trabzon bölümünde Trabzon şehrini kuranların "Trab Türkleri" olduğu rahatça söylenebilmektedir.

Türklüğünü ispat gayreti, 1983'ten sonra Anadolu'da sayıları birdenbire artan taşra üniversitelerinin tarih bölümlerinin ve yayın faaliyetlerinin aslî bir öğesi haline geldi. Bu üniversitelerde tarih ve onunla ilgili bölümleri kuranlar, tıpkı bu üniversitelerin ilk yöneticileri gibi, 12 Eylül rejiminin onayladığı türden ideolojik eğilimleri olan ve çoğunlukla Kırzıoğlu gibilerin rahle-i tedrisinden geçmiş kişilerdi. Bu odaklar, Anadolu'da proto-Türklerin ve dünyadaki "Türk izleri"nin peşine düşmekte gecikmediler. Böylelikle Türk-İslâm sentezcileri ile askerî yönetimin Türklük kurgusu ve ulus anlayışı arasında bir mutabakat ve *coexistence pasific* de sağlanmış oluyordu. Bu çerçevede örneğin Kayseri'deki Erciyes Üniversitesi'nin 1993 yılında yayımladığı, Mehlika Aktok Kaşgarlı'nın *Mardin ve Yöresi Halkından Türko-Semitler* başlıklı kitabı bu alandaki en ifradî örneklerden biri olmasıyla dikkat çekmektedir. Kaşgarlı, 16-26 Nisan 1991 tarihleri arasında "Doğu Süryaniliğini incelemek amacıyla Mardin ve çevresinde yaptığı 10 günlük gezisi" sonucunda Mardin Süryanilerinin aslında Türk olduğunu keşfediyordu! Kaşgarlı "aramış olmasına rağmen" bu bölgede kendisine Asurî diyen hiç kimseye rastlamamıştı. İ.S. 6. yüzyıldan beri (?) Türklerle birarada yaşadıklarına göre, bu topluluk da Türkleşmiş olmalıydı. Öyleyse, "ülkemizde azınlık statüsünde olmayan, dilimizi ve törelerimizi benimsemiş olan bu Türk Hıristiyanlarına, menşeleri de dikkate alınarak Türko-Semit adını verdik" demesinde bir beis yoktu. Bu, tek kelimesini bile ciddiye almanın mümkün olmadığı yayını Erciyes Üniversitesi akademik bir yayın gibi basmakta bir sakınca görmemiştir. Yine ilginç bir örnek Niğde Üniversitesi yayınları arasından çıkmıştır. *Türk, Fin-Ugor; Moğol, Mançu Toplulukları İnanışları Zemininde Bulgaristan Türkleri İnanışları veya Türk Kimliği* başlıklı bu yayında, yazar Ahmet Tacemen'e göre (1995: ii) "bütün Türk topluluklarının, bulundukları topraklarda, yerli oldukları, açıklanmıştır. İnanışların tarihi geçmişleri ve coğrafi dağılımları, arkeolojik ve etnolojik verilerle karşılaştırılarak, Türklerin, karanlık devirlerden beri yayıldıkları yerler, meşrulaştırılmışlardır" (?). Aynı yazar kaya tapımına ilişkin bir başka kitabında (yine Niğde Üniversitesi yayınlarından çıkmıştır), bu kez Hurri-Hitit mitolojisinde geçen Ulli Kummi destanının ve Sumerlerin ünlü Gılgamış destanının Türk destanı olduğunu ve Hurrilerin "anatürklerden" olduğunu öne sürer (Tacemen, 1999). Muhtemelen adını yeni duyduğumuz bir dahi ile karşı karşıyayız! Selçuk Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ekrem Memiş'in de bu külliyatta önemli bir yeri vardır. Eskiçağcı olan Memiş önce bir "İskit uzmanı" olarak karşımıza çıkmaktadır. Memiş'e göre (2002: ix) Türkler asıl medeniyetlerini eskiçağda yaratmışlardır. Zira, İ.Ö. 3500'lerde Mezopotamya'ya gelen Sumerlerin, eski Anadolu kavimlerinden Hurrilerin ve Urartuların, İskitlerin ve Etrüsklerin "en eski Türk kavimlerinin önde gelenleri arasında yer aldıkları bugün artık bilinmektedir" (Memiş, 2002: 41). Bunun nereden bilindiğini öğrenmek için dipnotlara baktığımızda ekseriyetle Memiş'in kendini referans gösterdiğini görüyoruz! (Memiş, 1987; 1999; 2001).

Etrüskler için temel kaynağı ise Adile Ayda'nın meşhur *Etrüskler (Tursakalar) Türk İdiler* (1992)[3] kitabıdır. İskitlerin Türklüğü konusunda ise, Memiş'in fikirlerinin zaman içinde "netleştiği" görülmektedir. Oysa Memiş, 1987'de yayımladığı *İskitlerin Tarihi* kitabında, İskitlerin kökenini tespit etmenin imkânsız olduğunu, sadece belirli kültürel özelliklere bakarak onların "Türk olmasalar bile, Türklere akraba bir kavim olabilecekleri yolunda ileri sürülen iddiaların desteklenebileceğini" (Memiş, 1987: 61) söylemekteydi. Fikrini değiştirmesine neyin neden olduğunu bilmiyoruz. Zira 2002 tarihli kitabında İskitleri artık "büyük Türk devletleri" içinde göstermekte bir sakınca görmemekte ve önceki kitabından farklı bir kaynak sunmamaktadır. Memiş'in dayandığı iki temel kaynak vardır: biri Talbott Rice'ın (1957) meşhur kitabı ve Heredotos'un *Tarih*'i! Her iki eserde de İskitlerin Türklüğüne dair bir imaya rastlanabilmiş değildir. Aksine herkesin başvurduğu Rice'ın kitabında İskitlerin İndo-İranî bir dile sahip olduğu tezinin daha güçlü olduğu belirtilmektedir (bkz. Rice, 1957: 36-44). Muhtemelen bu "bilim" adamları bizim bilemediğimiz bir takım kaynaklarla "bir biçimde" ilişkiye geçmekte ve bu kaynakları bizden saklama gereği duymaktadırlar. İskitlerin Türklüğü peşindeki bir diğer isim İlhami Durmuş'tur. Durmuş'un kitabı (1993) Memiş'in yayınlarına göre daha fazla kaynağın kritiğine dayanıyor olsa da, "İskitlerin Türklüğünü ispat mükellefiyeti"ne angaje olduğundan güvenilebilir olmaktan uzaktır. Durmuş (1993: 16), İskitlerin İranîliği tezinin "daha sonra yapılan ilmî çalışmalarla çürütüldüğünü" söylemekte, ancak hangi çalışmaların bu tezi çürüttüğü konusunu sessiz geçmektedir. Çünkü İskitlerin bir "Ural-Altay kavmi" olduğu tezi ilk olarak 19. yüzyılda seslendirilmiş ve 20. yüzyılın ilk yarısında sürdürülmüş, sonra bırakılmıştır. Durmuş'un andığı kaynaklar da bu kaynaklardır.[4] Bilindiği gibi 19. yüzyıl, özellikle Orta Avrupa kaynaklı kültür tarihi yaklaşımının ve ulusal öz peşindeki tarihyazıcılıklarının, eskiçağ toplumlarıyla bugünkü modern "uluslar" arasındaki bağlantıyı kurmaya çalıştıkları bir paradigmanın egemenliğindedir. Bu

3 Adile Ayda ne bir Türkologdur ne de bir ölü diller uzmanı! Fransız filolojisi doçenti olan Ayda'nın Türkolojiyle yegâne bağlantısı, babasının Sadri Maksudi Arsal oluşudur. Sözü edilen kitabını ilk olarak 1971 yılında Paris'te *Les Étrusques étaient-ils des Turcs* (Etrüskler Türk mü idi?) başlığıyla, ikinci olarak da Ankara'da, bu kez *Les Étrusques étaient des Turcs (Preuves)* (Etrüskler Türk idi -Kanıtlar) başlığıyla yayımlamıştı. Adile Ayda'nın kanıt sandığı dilbilimsel argümanlar, Türkolog Talat Tekin tarafından bir makalesinde (1987) birer birer çürütülmüş ve ciddiye alınmalarının imkânsızlığı gösterilmiştir. Makaleden öğrendiğimiz kadarıyla Etrüskologlar, Etrüskçenin yaşayan hiçbir dille akrabalığını kanıtlayamamış, bu dilin sadece Limni adasındaki Grek harfli yazıtın diliyle ilişkilendirilebileceğini öne sürmüşlerdir. Prof. Tekin, makalesinin sonunda, bütün amatör dil meraklıları için dikkate alınması gereken şu notları düşme ihtiyacı duyuyor: "1) Her eli mızraklı savaşçı (Limni yazıtındaki gibi) Türk değildir. 2) Runik yazı sadece eski Türklerin yazısı değildir. 3) Çin, Japon ve Kore yazısı dışındaki bütün alfabeler, Grek ve Fenike yazısı aracılığı ile Mısır hierogliflerine gider. 4) Her bitişken veya eklemeli dil Türkçe değildir. 5) Her Asyalı ve küçük asyalı kavim Türk değildir" (Tekin, 1987: 57). Ayda'nın kitabının ikinci bir eleştirisi için ayrıca bkz. Tekin, 1989.

4 Bu kaynaklar arasında Niebuhr (1830), Grote (1857), Neumann (1855), Nagy (1895), Mordtmann (1870), Kiepert (1878), Kuun (1880), Minns (1913), Franke (1904), Meyer (1926), Huntingford (1935), Ruben (1942) ve von der Osten (1956) anılmaktadır.

paradigma iki dünya savaşının nedeni ve sonucu olan milliyetçi rejimlerin etkisi altında 20. yüzyılın ilk bölümünde de etkisini sürdürmüştür. İskitlerin Slavlığı tezi de, İranîliği tezi de bu döneme özgü iddialardır. Bu dönemin tarihçiliği de, kültür bilimleri de arkeolojiye ve filolojiye bu gözle bakmışlar, okumalarını bu bakış açısıyla yapmışlar ve bu nedenle malzemeyi çok zorlamışlar, "ilginç" spekülasyonlar türetmişlerdir. Bu spekülasyonların birçoğu da, bu malzemeden asla türetilemeyecek, genellikle "inanç" ifade eden, soru işaretleriyle dolu bir iddiayı ortaya atıp çekilmekten ibarettir. Her eskiçağ halkına mutlaka bugünküyle ilişkili bir kimlik yakıştırmak, dönemin paradigması açısından adeta bir zorunluluk olduğundan, yazarların pek çoğu bu türden "inançları" ortaya atmaktan çekinmemişlerdir. Bu nedenle bugün ciddiye alınmaları çok zordur. 20. yüzyılın sonlarında Türkiye'deki tarihçiliğin, en azından bir kesimiyle, hâlâ bu eski ve terk edilmiş paradigmadan hareket etmesi, hatta boşluğa sorulmuş bu soruları ciddiye alıp bir kanıt gibi sunmaları oldukça düşündürücü, hatta traji-komiktir. Niebuhr'un, Grote'nin, Neumann'ın ve Kiepert'in tezi İskitlerin gelenek ve göreneklerinin Tatar veya Moğollarınkine benzer olduğuna, Mordtmann ve Kuun'un tezi olmayan filolojik kanıtlara, Minns'in tezi "İskitler Hint-Avrupalı değilse Ural-Altaylıdır" totolojisine, Ruben'in tezi dilleri İranî olsa bile İskitlerin Dede Korkut'taki Tepe-göz ve Köroğlu efsanelerine benzeyen inançları olduğuna,[5] diğerleri ise sadece tahmine dayanır. Von der Osten ise sadece büyük İskit varlığı içinde Türkî toplulukların da olabileceğini söyler. Durmuş'un İskitlerin Türklüğünü ispat için başvurduğu ilişkilendirmeler ise, birtakım yakıştırmalara dayanıyor. Örneğin "Türklerin anayurdu" ile İskitlerin yaşam alanı karşılaştırılıyor; adlarının Türkçeliği ile ilgili kanıtlanması imkânsız ilişkilendirmeler sunuluyor; dilleriyle ilgili olarak Grekçe adlandırmalardan yola çıkılarak, hiçbir dilbilimsel dayanağı olmayan dil bağlantıları kuruluyor; Herodotos'ta anılan inançlarına ilişkin bilgiler İskitler'in Türklüğüne dair açık işaretler sayılıyor ve yaşam biçimleri kanıt olarak gösteriliyor! (bkz. Durmuş, 1993: 45-57). Durmuş'un kitabının bir özeti niteliğindeki makale, Yeni Türkiye Yayınları'nın yayımladığı ansiklopedik *Türkler* dizisinin ilk cildinde, bu kez İlhami Durmuş ve Abdülhaluk M. Çay imzalarıyla karşımıza çıkıyor (bkz. Çay ve Durmuş, 2002). Söz konusu birinci cildin yayımcıları tarafından birçok eskiçağ toplumunun ve antik Anadolu ve Mezopotamya halklarının Türklüğünün ispatına ayrıldığı görülmektedir. Aynı yazarın, aynı ciltte Sarmatları da Türkleştirdiği görülür (bkz. Durmuş, 2002). Bu ciltte yer alan en önemli yazılardan birinin müellifi olan protohistoryen Taner Tarhan, Türkiye'de Kimmer ve İskitlerin Türklüğü tezini 1960'lardan beri dillendiren yazarların başında gelmektedir. Tarhan'ın ayırıcı yanı, pek duymadığımız tarzda 1960'lardan sonra arkeoloji camiası içinden bu tezi ilk seslendirenlerden

5 Kaldı ki Dede Korkut efsanelerinin çok daha çağımıza yakın dönemlere ait olduğu gösterilmiştir (bkz. Tezcan, 2001; Tezcan ve Boeschoten, 2001).

oluşudur.[6] Tarhan'a göre (2002: 597) "Kimmerler ve İskitler Eskiçağ'daki 'Türk Kültür Tarihi'nin, daha genel bir deyişle de 'Millî Tarihimiz'in ilk temsilcileridir"! Tarhan'ın ilginç bir "katkısı" da, Herodotos'un Tarih'inde Oğuz Kağan destanını keşfetmesidir. Bu "keşfi" ona *X. Millî Türkoloji Kongresi*'nin (25-27 Eylül 1998) ve *VII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*'nin (8-12 Kasım 1999) açış bildirilerini sunma "onurunu" bahşetmiştir. Türkoloji kongrelerinin açılış bildirilerinin türkolojiyle ilişkisi olmayan -ve hiçbir ilişkisinin olamayacağı Herodotos-Oğuz Kağan Destanı ilişkisini kurabilmesinden belli olan- bir arkeoloğa verdirilebilmesi, Türkiye'de türkolojinin içine düştüğü gayrı ciddi durumu göstermesi bakımından da ibret vericidir. Kısacası, Taner Tarhan yaklaşık olarak otuz yılı aşkın bir süredir aynı kaynaklara dayanarak, döne döne, aynı öyküyü anlatmaktadır! 1998 yılında Hakkari'de bir tesadüf sonucu bulunan ve Tarhan'ın meslektaşları[7] tarafından kamuoyuna duyurulan steller, Tarhan'ın eskiçağın Türk "göçebe-bozkır kültürü" efsanesinin Anadolu ayağının, yeniden yaratılmasına vesile oldu. Bu steller, bir tür "kayıp ayak" olarak değerlendirildi ve söz konusu arkeologlarca adeta bir "kaçak firavunun mumyası" muamelesi gördü. Bu stelleri yayımlayan Veli Sevin ve Aynur Özfırat, bu 13 parça stele bakarak, Anadolu'da "yeni bir uygarlığın" izini bulduklarını haber veriyor (Sevin ve Özfırat, 1998) ve bunların "Doğu Anadolu'daki savaşçı çobanlara" ait olduğunu iddia ediyorlardı (bkz. Sevin ve Özfırat, 2001). Veli Sevin bu konudaki son yazısında (2001), tezini daha da ileri götürüyor ve "menhir" olarak nitelendirilen bu taşların birkaç istisnası dışında Anadolu'ya yabancı olduğunu belirttikten sonra, bu stellere ilişkin en yakın analojinin Avrasya bozkırlarındaki örneklerle yapılabileceğini söylüyordu. İ.Ö. 2. binin ortalarına veya ikinci yarısına tarihlendirdikleri bu stellerin en yakın ilişkisi ise yazar tarafından İ.Ö. 7.

6 Tarhan'ın erken mesaisi içinde İskitlerin dinî inanışlarınının "aynen, Türk-Moğol kültür tarihinde mevcut olduğu"nu "gösterdiği" bir makalesi (1969) ve Kimmerler de dahil olmak üzere, bütün "Bozkır Göçebeleri"nin yaratmış oldukları "Atlı Kavimler Medeniyeti"ni veya "Kurgan Medeniyetleri"ni, Türklerin ön tarihi, ya da bu oluşumları toptan "proto-Türkler" saydığı bir makalesi (1979) önemli yer tutar. Ona göre bozkırlarda İ.Ö. 4000-2000 yılları arasında ortaya çıkmış bulunan göçebe-çoban toplumlar, toptan "proto-Türk"tür. Tarhan şöyle diyor: " 'Türk' adının tarihî kayıtlarda görülüşü, tarih çağlarının derinliklerine nazaran çok yenidir. Tarih öncesi çağları yaşamadan ve birçok evreler geçirmeden ortaya çıkmış bir kavim düşünebilir mi? Muhakkak ki bütün yeryüzü kavimleri asırlar boyunca birbirleri ile karışıp kaynaşmışlardır. Fakat, tarih öncesi bir orijine dayanmayan bir insan topluluğu düşünülemez. Ne yazık ki biz Türkler batı âleminin tarih ve arkeolojik araştırmalarında, etnik sınıflandırmada kenarda köşede bırakılır ve bir de 'barbar' sıfatı ile tanımlanırız. Bozkırlarda prehistorik devirlerden beri bir devamlılık gösteren ve inkâr edilemeyen yakın bağlarla zincirlenen kültürler Türkler'in orijini midir? Bu suale objektif olarak verilecek cevap şüphesiz 'EVET' olacaktır. Çünkü, tarih yazarken satırlar tahrif edilebilir; ama tarihin temelini teşkil eden arkeolojik belgeler inkâr edilemez" (Tarhan, 1970: 17). Aynı kongrede Adile Ayda (1979) Etrüsklerle İskitler arasındaki beğlantıyı kurarak daireyi kapatmış, böylelikle "bütün göçebe-çoban kültürleri Türktür", öyleyse "prehistorik göçebe-çoban kültürleri de Türktür", "İskitler ve Kimmerler gibi Avrasyalı prehistorik topluluklar göçebe-çoban olduklarına göre Türktürler", "Etrüskler İskitler gibi tepesi sivri külâh giyer-İskit sanatı gibi sanatları 'hayvan üslûbu' tipindedir- onlar da İskitler gibi Ocak tanrıçasına taparlar vb.", öyleyse "Etrüskler de Türktür" totolojisi kurulmuş olur.

7 Her iki anlamında da "meslektaşları"...

yüzyıla tarihlendirilen Güney Rusya ve Ukrayna İskit stelleri ile kuruluyordu. Bu İskit bağlantısı stellerin tarihlendirildiği döneme daha yakın olsa da, yazar bu ilişkiyi daha da zorlayarak, stellerin üslup bakımından "çok daha geç olmakla birlikte", Orta Asya bozkırlarının Göktürk dönemi (I.S. 6. yüzyıl) balballarından itibaren 11.-12. yüzyıla kadar Güney Sibirya'dan Kırgızistan'a, Kazakistan'dan Moğolistan'a kadar yayılan sahada rastlanan örneklerle ilişkilendirilmesi gerektiğini öneriyordu. Tamamen "üslup benzerliğinden" hareketle stelleri "göçebe ya da yarı-göçebe aşiretlerin mezarlıklarına" özgüleyen bu yorumun en çarpıcı yanı, "arada bin yılı aşkın bir zaman farkı olmakla birlikte, önceleri iki elde, sonraları da yalnızca sağ elde kap tutma adetinin Orta Asya'nın balbal denen stellerinde M.S. 12. yüzyıla kadar sevilerek kullanılmış olması" (Sevin, 2001: 83) tespitine dayanarak, stellerin Orta Asya'ya bağlanmasıdır. Yazarın da belirttiği gibi arada hem bin yılı aşkın bir zaman hem de kuş uçumu 3200 ilâ 4000 km. kadar bir mesafe bulunmasıdır! Bu büyük uzaklıklara rağmen bu "kültür eşlemesini" yapabilen mantık hangi bilimsel ölçütle açıklanacaktır?[8] Üstelik 2002 yılında yapılan XIV. Türk Tarih Kongresi'nde bu "buluşu" bildiri olarak sunan Veli Sevin'in tespitleri, Tarih Kurumu başkanı tarafından "Anadolu'da proto-Türk izleri" olarak muştulanmıştır. Veli Sevin, Oktay Belli ile birlikte Nahcivan'da bir arkeolojik ekspedisyon yürütmekte ve bu ekspedisyonun amaçlarından biri, "Orta ve Son Tunç Çağı boya bezemeli çanak-çömlek kültürleri ile kurgan halkları arasındaki ilişkilerin anlaşılması"dır (bkz. Belli ve Sevin, 1999: 14-15). Bilindiği gibi, Avrasya kurgan kültürüyle "göçebe-bozkır kültürü" arasındaki ilişkinin kurulması yukarıda anılan İskit-Kimmer-Massaget-Saka topluluklarının Türklüğünü ispata girişmiş kaynakların en önemli kaygısını ve tutamağını oluşturmaktadır. Örneğin bunlardan Taner Tarhan (2002: 609, dn. 1), "kurgan kültürleri"nin eşzamanlı "eş kültür" örneklerinin Doğu Anadolu'da bulunduğunu söyler ve bu "buluşları" Oktay Belli ve arkadaşlarının "Türkiye sınırlarını aşan çok yeni araştırma ve çalışmaları"yla ilişkilendirir. Tarhan'ın Belli'nin üyesi olduğu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin dekanı olduğu ve Nahcivan'daki çalışmaların bizzat İstanbul Üniversitesi rektörü Kemal Alemdaroğlu tarafından desteklendiği de belirtilmelidir. Bu araştırmanın yayımcısı Nezih Başgelen, Hakkari stellerinin hâfirlerinden Aynur Özfırat'ın *Doğu Anadolu Yayla Kültürleri* (2001) başlıklı kitabına yazdığı önsözde bu "kültürel" bağlantılara dikkat çeker ve "...daha önceki çalışmalarda Erken Frig stili, geçiş stili ve olgun stil olarak tanımlanan, Alişar'da ve diğer merkezlerde bulunmuş Frig boyalıları ile Gordion tümülüslerinde bulunan boyalı seramikleri bu örneklerle karşılaştırdığımızda arada zaman dilimi

8 Sevin'in makalesinde bir de küçük İngilizce oyunu yapılmıştır. Makalenin Türkçe başlığında "Bozkır Göçebeleri" ifadesi yer aldığı halde, İngilizce adında sadece "Nomadic" (Göçebe) sıfatı geçer. Ayrıca makalenin İngilizce özetinde, Türkçe sonucunda anılan Orta Asya bağlantılarından tek kelime yoktur! İngilizce özette stellerin en yakın bağlantısı olarak, Kuzey Batı İran'da İ.Ö. ikinci bine tarihlendirilen steller gösterilmektedir.

olsa da Urartuların yanı sıra Friglerin kökeni sorununu da yeniden farklı boyutta ele almamız gerektiğini düşünüyorum... Kafkasların kuzeyinde yaygın olarak bilinen kurgan geleneğinin Doğu Anadolu ile olan ilişkilerine ait izler de yeni yeni ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan kuzeyden gelen kurgan geleneği ile boyalı çanak-çömlek kültürleri arasındaki ilişki de daha tam aydınlanmamış bir problemdir. Bunun yanı sıra son yıllarda Hakkari'de bulunan steller de bu sorunu daha gizemli ve renkli hale getirmektedir" der (bkz. Özfırat, 2001: xii). Görüleceği gibi, bütün bu çalışmaların ortak kaygısını dillendiren yayımcının dilinde Kurgan geleneği-Hakkari steli-boyalı çanak-çömlek kültürü-Urartu ve Friglerin kökeni ilişkisi zorlanmaktadır. Yine gelip takılınan yer, "köken meselesi", birtakım arkeolojik kültürlerin etnik tanımlanması meselesidir. Tabii burada bu kökenin Türklüğüne ilişkin güçlü bir ima sezilmektedir.

1980 öncesinde yazarların çoğunlukla *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü* adındaki yarı-resmî kurum eliyle ya da kendi imkânlarıyla kamuoyuna arz ettikleri bu tür görüşlerin, artık yeni kurulan üniversiteler ve birer devlet kurumu haline getirilen Türk Dil ve Tarih kurumları eliyle yayılmasında bir sakınca görülmemektedir. Bu yolla 2000'li yıllara kadar proto-Türkler tezine ilişkin bir külliyat rezervinin oluştuğu görülmektedir. Bu çerçevede örneğin Türk Dil Kurumu 1997 yılında Osman Nedim Tuna'nın *Sümer ve Türk Dillerinin Târihî İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi* başlıklı kitapçığını yayımladı. Kitapta şiddetli bir biçimde 1930'ların dil tezine geri dönüş gözlenir. Bu kitapta Osman Nedim Tuna, belirli (32 adet) ses denkliği üzerinden Sümerce ile Eski Türkçe arasındaki ilişkiyi kurar. Ancak kitap Türkçe ile Sümerce arasındaki akrabalığı temellendirmekten ziyade, Sümerce ile Eşki Türkçe arasındaki ilişkiyi gösterme iddiasındadır. Tuna (1997: 49), "Sümerce ile Türkçe çok daha eski devirde birbiri ile akraba olmuş olabilir veya olmayabilir. Bu konu bizi burada ilgilendirmiyor. Fakat, Sümerlerle Türkler arasında dil bakımından tarihî bir ilgi bulunduğu hususu bu 168 kelime ve gerekli açıklamalarla ispatlanmıştır" ve "Önemli bir kısmı, Sümerceye yabancı bir karakter taşımaları dolayısı ile, Landsberger'in tesbit ettiği alıntı kelimelerden oluşan bu malzeme, onun *Proto Euphrates*, *Proto Tigris* diye adlandırdığı dillere bağlanıyor. Landsberger'in bu isimlerle işaret ettiği saha Fırat ve Dicle havzasıdır... Şu halde Türkler daha m.ö. en az 3500'lerde bugünkü Türkiye'nin doğusunda oturuyorlardı ve dilleri, Sümerlerle iç içe (muhtemelen *superstratum-substratum*) yaşarken, henüz, iki kola ayrılmıştı" (Tuna, 1997: 47) diyerek Ön Asya'da proto-Türkler'i bu kez karşılaştırmalı dilbilim yoluyla keşfediyor! Tabii bu kurumların yayınladıkları yayınlar, taşra üniversitelerinde basılan, neredeyse "zihni sinir" denebilecek fikirlerle karşılaştırıldığında, çok daha ciddiye alınabilir niteliktedir. En azından metodolojik bakımdan bilimsel bir programı takip ettikleri, ancak sonuçları bakımından bugünkü antropoloji ve tarih bilgilerimiz karşısında son derecede kuşkulu görünen ve 30'lu yılların Türk Tarih ve Dil tezlerini hatırlatan belirlemelere ulaştıkları görülmektedir.

1970'lerde bu alanda çalışan ama akademik dünyada hiç de ciddiye alınmayan bir kişi daha vardır: Kâzım Mirşan. Mirşan da "kerameti kendinden menkul" dahilerimiz arasında, belki de en önde gelenidir. Zira başka dilbilimcilerin asla temellendiremedikleri bir takım yazıları okumakta ve insanlığın buzul çağlarında "yazı" ile haberleştiklerini, üstelik bu yazının bir "ön-Türk" yazısı olduğunu söylemektedir. Kâzım Mirşan, otoktonluk tezinin üçüncü doğuşunda bir tür "mürşid" mertebesine gelmiştir. Hulki Cevizoğlu'nun ATV'deki programlarında baş aktör de odur.

Bu arada, proto-Türk edebiyatına dair bir "sivil" yayın patlamasının ortaya çıktığı görülmektedir. Ne tür bir akademik temele dayandıkları, hangi toplumsal kesimlere mensup oldukları belli olmayan birtakım kişiler, bu alanda hacimli kitaplar yayımlamaya başladılar. Bu yayınlardan birinde "Türk medeniyetinin başlangıcı 7. yüzyılda yazılmış Göktürk yazıtlarına sabitlenerek 11. yüzyılda Anadolu'yu istila etmiş göçebe işgalciler olarak Türk tarihi karalanıyordu. Bugün Profesör namlı Türkologların birçoğu bu sakat tarih anlayışının kalıntılarıdır. Prof. Dr. Kırzıoğlu, Ord. Prof. Dr. Şemsettin Günaltay, Prof. Türkkan, Prof. Ögel gibi değerli bilim adamlarının çalışmaları devlet tarafından desteklenmediği gibi bir de köstek olunmuştur. Bu değerli çalışmalar eğitim müfredatlarına bile sokulmamıştır" (Gülaltay, 2003: 5-6) diye şikâyet edilmektedir. Demek ki tezin güncellenmesi zamanı gelmiştir.

Bu amatör yazar bu güncelleme çabasının, Mirşan ve Tarcan'la beraber, neredeyse "tezvirat" denebilecek, en ifradî ve hayalî iddialarını ortaya atmaktadır. Buna göre Sümerler, İ.Ö. 9000'lerde Altaylar'dan inerek Aşkaabat yakınlarındaki Anav kentini kurmuşlar, oradan da Mezopotamya'ya gelmişlerdir. Semavî dinlerin kökeni de bu göçtür. Bir "Sümer Türkü" olan Hz. İbrahim, "Tek Tanrı olduğunu anlamış" ve oğullarını dört bir yana göndererek tek tanrı inancını yaymıştır. "Uzayda binlerce yıldır insanlığı barındıran bu dünyada Tanrısal buyrukları yayan ve kabul ettiren hakikatte Türk ulusudur". Sümerler, yazıyı, sabunu vb. yi icat ettikleri gibi "din sosyolojisi"ni bile icat etmişlerdir. Ermeniler, bizim gibi Anadolulu olan Asurların torunlarıdır. Keza Ermenice ile Türkçe arasında büyük benzerlikler vardır. Zaten "bizim gibi Alpin ırk kafataslarına sahip olan Ermenilerin tarihteki ilk devletini kuran kralın bir İskit başbuğu olduğu", yazar tarafından kitapta gösterilmektedir. Soranice konuşan aşiretlerinin Sümerlerden, Kırmanci konuşanlarının İ.Ö. 2000'de gelen Kimmerlerden ve İ.Ö. 8. yüzyılda gelen İskitlerden türediği, "Kürt Türklerine" bir türlü anlatılmamıştır. "Aryen"ler de Sümer göçü ile Altaylardan inen "Etrak Türkleri"dir.[9] Hatta Artemis'e tapınan Efes kurucuları "Sebutay Türkleri", Artemis ise Asena'nın bizzat kendisidir, ilh... (Gülaltay, 2003: 8-11).

Buna benzer bir başka örnek Mehmet Dikici'nin *Anadolu'da Türkler* (1998)

9 Malûm, "Etrak" Arapça *Türk* kelimesinin çoğuludur. O halde Aryenler "Türkler Türkleri" oluyor ve nedense bu "Türkler" kendilerini Semitik bir isimle anıyorlar!

başlıklı kitabıdır. Kâzım Mirşan'ın tezlerinden kuvvetle etkilendiği anlaşılan Dikici, yine Mirşan'dan naklen, Anadolu'ya Türklerin ilk gelişini İ.Ö. 1980 yılı olarak kabul eder! Proto-Türk Uw-On (?) kavmi, o yıl İstanbul Erenköy'e yerleşmiş, oradan da Trabzon'a ve Side'ye sarkmıştır! (Dikici, 1998: 25-6). Anlaşılan, daha "proto-Türk" çağında Türkler, "en kelepir" yerleri yurt edinme bilincine de sahiptirler! Tabii bu tezviratın kaynağı yine aynı yere bağlanmaktadır: Kâzım Mirşan!

2003 yılında yayımlanan bir başka kitapta da benzer ididalar yer almaktadır. Osman Karatay'ın kitabında (2003), eski Mısır dilinin Türkçe ile karşılaştırılabilir öğelerinin çokluğu "gösterildiği" gibi, Latince, hatta Almanca bile Türkçenin "türeneği"dir. Böylelikle Karatay'ın hayalinde "güneş-dil" kuramının mantığına benzeyen bir mantıkla "hayali milletler çağındaki" tarihin yeniden kurulmasına tanık oluyoruz!

2002 yılının yaz aylarında, unutulmaya yüz tutmuş Kâzım Mirşan'ın "yeniden doğuşuna" tanık olduk. Bunda sansasyon peşindeki bir gazetecinin, Hulki Cevizoğlu'nun ve Mirşan'ın adeta "müridi" bir kişinin, Haluk Tarcan'ın büyük etkisi olduğu açık... Ancak bu "yeniden doğuş" bir rastlantı sayılabilir mi? Yukarıdaki yayınlar ve hareket dikkate alındığında bunun bir rastlantı olamayacağı, bu yönde bir "halkla ilişkiler" faaliyetinin devreye sokulduğu görülebilir. Bu tür faaliyetlerin en büyük avantajı, genellikle ciddiye alınmayarak üzerinde durulmaması, ciddi bilim adamlarının kamuoyunda pekâlâ etkili olabilecek bu türden "tezvirata" kulak asmayarak es geçmeleri olmaktadır.

Mirşan ve Tarcan'ın temel tezi, neredeyse 15.000 yıl öncesine varan bir geçmişte bir "Türk yazısı" olduğu, ilk devletin Türkler tarafından 10.500 yıl önce kurulduğu ve bu yazı yoluyla neredeyse bütün Avrasya'daki eskiçağ yazıtlarını okumanın mümkün olduğu, buna bağlı olarak bizim "ilk yazı örnekleri" ve "ilk alfabeler" diye bildiğimiz örneklerin bu "proto-Türk yazıtlarından" türemiş olduğu iddiasına dayanmaktadır. Haluk Tarcan, bunlarla da yetinmeyip 850.000 yıl önce Orta Asya'ya yerleşildiğini ve İ.Ö. 10.500 yılında "yerleşik kültür"ün bu insan topluluğunun ardıllarınca oluşturulduğunu söylüyor! (bkz. Cevizoğlu, 2002: 27-28). Bunlar gerçekten "dehşete düşürücü" ididalardır. İnsan türü olarak sadece *Homo erectus*'un yaşadığı alt paleolitik devirde Türklük keşfetmek gerçekten şimdiye kadar hiç kimsenin cesaret edemediği ifradîlikte bir tezvirattır! Bugüne kadar bu iddialar dizisinin bir tekine dahi iştirak eden tek bir ciddi türkolog ya da filolog bulunmadığı halde, bu tezlerin bu denli rahatlıkla piyasaya sürülmesinin arkasında ne olabilir? Bütün filoloji bilgisine, kültür tarihi ve arkeoloji birikimine ters bu iddialar neden ciddiye alınmaktadır? Gerçi, Kâzım Mirşan'ın kitapları piyasada bulunmamakta[10] ve Haluk Tarcan'ın Kaynak yayınlarınca basılan *Ön-Türkler* başlıklı kitabı piyasadan

10 Kâzım Mirşan'ın kitaplarını piyasada bulmak mümkün değildir. Ancak Mirşan, kitaplarını internet üzerinden dolarla fiyatlandırılmış olarak satmayı sürdürmektedir!

çekilmiş ise de, bu kişilerin yazdıklarını temel alan bir "yayın patlaması"nın olduğu, hatta Türk Tarih Kurumu'nun Kâzım Mirşan'ın kitaplarını basmaya yeltendiği de bilinmektedir. Bu girişim, kitapları incelemesi istenen uzmanların tavrıyla durmuştur. Bu iddiaların filolojik tutamağının bulunmaması yanında, arkeoloji bilgimiz bakımından da geçerliliğinin olmadığı açıktır. Zira bu yazıtların bulunduğu iddia edilen coğrafyadaki kültür tarihi, iddia edilen kültür varlıklarının ortaya çıkmasına müsaade etmeyecek biçimde, dünyanın geri kalanının kültür tarihiyle paralellikler arz eder. Mirşan'ın ve Tarcan'ın "yazı bulduğu" çağlarda bu bölgelerde bir üst paleolitik kültür hüküm sürmektedir[11] ve bütün Avrasya kronolojisi birbirine yakın bir biçimde, üst paleolitikten eneolitiğe ve epipaleolitiğe, oradan da neolitik döneme geçmiştir. Bilindiği gibi yazı, neolitiği izleyen kalkolitik dönemin ardından, yüksek bir tarım kültürünün ortaya çıkmasına ve tarım yoluyla görece yüksek bir artık-değerin yaratılmasına paralel olarak doğan ilk Tunç çağının ihtiyaçlarının bir ürünüdür. Üzerinde tartışma olmayan bu bilgilere rağmen, Kâzım Mirşan'ı yeniden kamuoyunun önüne getiren Hulki Cevizoğlu (2002: xvii) şunları söylüyor:

> Türkler, yüzyıllarca Avrupa'nın bu tür gizli ya da açık saldırılarına hedef oldu. Bu saldırılar kimi zaman "bilimsel" kılıflara büründürüldü. Bilimin adını anarak Türkler'e ve Cumhuriyet'ten sonra da Türkiye'ye yapılan saldırılar, kendisini "aydın" olarak gören bazı insanları bile etkiledi (...) Yani, yabancılar bir "film senaryosu" gibi bizim için bir "tarih senaryosu" yazmışlar, kendi ülkelerinde bunu yürürlüğe koydukları gibi -ne yazık ki- Türkiye'ye de kabul ettirmişler (...) Ancak, yakın zamanda görüldü ki, Batı'nın önyargılı ve dayatmacı sözde bilimsel değerlendirmeleri hiçbir bilimsel temele dayanmıyordu (...) Büyük Atatürk'ün defalarca vurguladığı "Türk'ün üstün medenî vasfı", son yıllarda "bilimsel" olarak da kanıtlandı. Diyebilirsiniz ki, "nerede bu kanıtlar, bizim niçin haberimiz olmadı, bunu bilen kim?" (...) Kâzım Mirşan adlı bir araştırmacı ve onun izinden giden Haluk Tarcan ile aynı yöndeki bağımsız araştırmalarla benzer sonuca ulaşan Selâhi Diker ve rahmetli büyükelçi-araştırmacı Adile Ayda gibi aydınlarımız bu gerçeği ortaya çıkardılar!..

Bilimin işleyişi hakkında ve bu konularda hemen hemen "hiçbir şey" bilmeyen bir kişinin kaleminden bu denli iddialı sözlerin çıkmasına neden olan saik, ne yazık ki, bütün bir halka genellenebilecek bir "gadre uğramışlık", "aldatılmışlık" duygusudur. Bu duygunun bu türden dayanaksız yorumlara yol açması ve anılan türden sahte-bilimsel "kuram"larca istismar edilmesi kaçınılmazdır. Tarih bilimimin yerleşmediği ve sosyal bilimlerin hâlâ resmî tezleri desteklemesi gereken bir ideolojik dayanak olarak algılandığı, üniversitelerin buna göre örgütlendiği bir toplumda bu tür sonuçların kaçınılmazlığını görmek gereki-

---

11 Orta Asya'nın paleolitik kültürleri konusunda, belki de Turkler dizisinin ilk cildindeki nadir ciddiye alınabilir yazılardan olan Vishynatsky'nin (2002) makalesine bakılabilir. Bu iddialar doğru ise, kültür tarihi bakımından, Mezopotamya'da yazının ortaya çıktığı ilk Tunç çağını izleyen dönemlerin Avrasya (Iskit, Sarmat, Kimmer, Sauromat ve Saka) kültürlerinin "yazısız" oluşu nasıl açıklanabilir?

yor. Bu duygunun bir "hezeyan" halinde kurulu düzenin birçok unsuru tarafından, neredeyse koordinasyon içinde, yeniden ortaya çıkarılmasının toplumsal ve siyasal nedenlerini incelemek gerekiyor. Bu yorumlara yol açan kuramsal gecikmişliği saptamak ve göstermek görece kolay olmakla birlikte, bu kuramlarca kamuoyunun istismar edilmesinin ve bu yanlış-yönlendirme eşliğinde yanlış bir tarih bilincinin yerleşmesinin önüne geçmek çok daha zor!

Sonuç

Mirşan ve Tarcan türünden "tezvirat", bir tarafa bırakılırsa, Anadolu'nun eskiçağında yeniden "proto-Türkler"i keşfetmeye yönelik faaliyetin kolayca yürütülebilmesine yol açan kuramsal gecikmişliğe dikkat çekmek gerekmektedir. Bu kuramsal gecikmişliğin en önemli saiki, "köken aramak" ve eski toplumlara "kimlik biçmek" problemidir. Bu etkinlik yoluyla, nasıl olacaksa, ulusların tarihsel kıdemleri yahut otoktonluğu kanıtlanacaktır!

İskit, Sarmat ve Kimmer gibi, hikâyeleri ikinci binde başlayıp demir çağında devam eden ve Yeni Assur döneminde Anadolu, Kafkasya ve İran tarihine damgasını vuran toplulukların tanımlanması, ciddi araştırmalarla ve kazılarla sürdürülegelen önemli bir etkinliktir. Yeni araştırmalarla da desteklenen bu alanın bilgisi, yukarıda anılan yazarların öne sürdüğü "köken" tezlerinin hiçbirine cevaz vermeyen sonuçlar üretmektedir. Son yapılan bütün arkeolojik çalışmalar, 3. binyıldan itibaren bütün Avrasya sathına yayılmış kültürel bileşenlerin türdeş olmadığını göstermektedir (Yablonsky, 1995: 241). Bu çeşitlilik sadece arkeolojik buluntularla sınırlı olmayıp, ekolojik koşulların değişkenliğini, göç yönlerinin farklılaşmasını, paleoantropolojik verileri ve ekonomik etkinlik biçimlerini de kapsamaktadır. Bu çeşitliliğin tek istisnası, hemen hemen bütün araştırmacıların üzerinde birleştiği biçimiyle, İ.Ö. 2. binin ikinci yarısından itibaren Doğu Avrupa bozkırlarından Orta Asya'ya, Kafkasya'ya ve İran'a doğru itilen ve kendilerine bir genelleme biçiminde "Saka" diyen toplulukların İranî bir dil konuştuklarına dair kuvvetli kanıdır. Yazılı bir dilleri olmayan bu toplulukların konuştukları dile ilişkin spekülasyonlar, daha çok bu toplulukların inanç sistemlerine, özellikle güneş kültüne ve kremasyon gömünün yoğunluğuna bakılarak ortaya konulmaktadır.[12] İlginç bir biçimde, Türk yazarların Türklüğe ilişkin bir kanıt saydığı sanatta "hayvan üslubu", bu bölgelerde kazıları yürüten Rus araştırmacılar tarafından Hint-İran dünya görüşüne ve kozmogonisine ilişkin bir gösterge olarak görülmektedir. Bu yoğun çalışmalara karşın bu toplulukların kimliğine ilişkin açık bir yargı ortaya konulamamaktadır. Bilinen tek şey, bu toplulukların kültürel bir çeşitlilik arz ettikleridir (bkz.

12 Bunun gibi, George Dumézil'in Hint-Germen toplulukları için öne sürdüğü "üçlü toplumsal sistem" çözümlemesini Heredotos anlatımlarındaki İskit ve Sarmatlara uygulayarak bir yere varmaya çalışanlar da vardır (bkz. Holzer, 1989).

Yablonsky, 1995). Helenistik dönemin İskit "başkenti" Elizabetovskoje'yi kazan hâfirler de bu çeşitliliğin bir başka vechesini ortaya çıkarmışlardır. Kazılar, Don deltasındaki İskit yerleşmelerinde, Strabon ve Heredotos gibi antik yazarların vurguladıklarının aksine, karışmış bir topluluğun yaşadığını göstermektedir. Ayrıca bu topluluğun Helen dünyasıyla çok sıkı ilişkileri vardır (bkz. Brašinskij ve Marčenko, 1984). Şu halde, İ.Ö. 3. binden başlayarak Heredotos çağına kadar Avrasya steplerine egemen olan tek bir kültürü ve onların göçebe-çoban yaşam biçimini saptamak, bugüne dek uzanan ayrıntılı çalışmalar sonucunda, mümkün değildir.

Arkeolojideki yeni yaklaşımlar, kültür tarihi yaklaşımını ve etnogenetik spekülasyonları boşa çıkaracak yorum imkânlarını sunmaktadır. Bu imkânların ışığında birkaç metaryale ya da "geleneğe" bakarak kültür eşleştirmeleri yapmak ve oradan yola çıkarak kimlik biçmek artık tamamen uzak durulan eğilimler haline gelmiştir. Burada çok sıkı biçimde eleştirilen kavram "arkeolojik kültür" kavramı olmaktadır. Arkeolojik kültür kavramı, insan elinden çıkmış belirli araç-gereçlerin, iskân ve ölü gömme biçimlerinin benzerliğinden hareketle, 19. yüzyıl Alman geleneğinden beri kültürleri tanımlamakta ve bu kültürler yoluyla etnik gruplara ulaşılmaktadır. Bu biçimiyle "arkeolojik kültür", belirli bir etnik birliği yansıtan arkeolojik birlik olarak tanımlanır. Oysa "arkeolojik kültür"lerin doğrudan doğruya toplumsal, iktisadî, etnik ve dilsel bütünlükler olarak yorumlanması, geçerliliği giderek zayıflayan bir tezdir. Colin Renfrew ve Ian Hodder gibi yeni arkeoloji akımlarına öncülük eden bilimadamları bu kavramı reddederler.[13] Kuzey Amerika ve Afrika etnografyasına ait tarihsel bilgilerin arkeolojik verilerle eşlenmesi bugüne kadar mümkün olmamıştır. Hodder (1978: 8-9), dil verileriyle arkeolojik bulgular arasında ilişki kurmanın ya da dil gruplarının bu yolla tanımlanmasının çok zor olduğunu söyleyerek "yabancı bir dili konuşanlar" tarafından istilâ edilmiş toplumlarda maddî kültürün de zorunlu olarak değişmeye uğramasının gerekmediğinin birçok örnekte görüldüğünü belirtir. Sonuçta Renfrew şunları söylemektedir (bkz. Dolukhanov, 1998: 51):

> Tek çözümü, ayırdedici bir arkeolojik birim olarak... kültür kavramının tümüyle terk edilmesinde görmekteyim. Çoğu zaman, arkeolojik verilerden çıkan, belirli bir toplumsal gerçekliğe dayanması gerektiği düşünülen gerçek örüntüleri takip etmeyi düşünmek yerine, tamamen kendi icadımız olan sınıflandırma kategorilerini dayatıyoruz.

Kossinna'nın "milliyetçi Alman arkeolojisi"nden mülhem "arkeolojik kültür'" kavramını Kimmer problemiyle ilişkisi içinde tartışan Hermann Sauter (2000) de, kavramın açıklama yapmakta yol açtığı karışıklığı gösterir ve "etnik bağlantı" kurmak konusundaki imkânsızlığa dikkat çeker.

---

13 Arkeolojik kültür kavramına ilişkin geniş bir analiz için bkz. Dolukhanov, 1998: 39-56.

Eski halklara toptan kavim biçme çabasının dikkati çeken önemli unsurlarından birisi de yaşam biçimine veya iktisadî etkinlik tarzına bakarak onlara etnisite yakıştırmaktır. Burada bu, göçebe-çobanları Türk sayma biçiminde tezahür eder. Nerede göçebe-çoban bir "kültür" varsa orada eski Türkleri bulma etkinliğine dönüşen bu tarih dedektifliği, öte yandan Türklerin sadece göçebe bir halk olarak nitelenemeyeceği, onların yerleşik uygarlıklar kurmuş bir halk olduğunu söyleyen medeniyetçi tezi de boşa çıkarmasıyla, tezin kendi bütünlüğü içinde ciddi bir paradoksa neden olmaktadır. Oysa tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli topluluklar, ekolojik, tarihsel, iktisadî ve toplumsal nedenlerle göçebe-çoban yaşam biçimini seçmişler ve bu yaşam biçimine uygun kültürel ortaklıkları paylaşmışlardır. Yaşam biçimi benzerliği birçok kültürel özelliğin benzerliğini getirir; ancak kültürel özelliklerin benzerliği aynı yaşam biçimini paylaşan toplulukları aynı halk yapmaz.

Ayrıca etnisitenin, bugünkü antropolojik bilgimiz ışığında, durumsal bir kavram olarak düşünülmesi gerekmektedir. Özellikle eskiçağlar söz konusu olduğunda, bir topluluğun etnik kombinasyonunu ve bizlik bilincini tespit etmek son derecede güç olduğu gibi, bu toplulukların etnik durumuyla bugünkü etnik varlıklar arasında ilişki kurmak, tarihsel süreç içerisinde etnisitenin durumsallığını etkileyen değişkenlerin çokluğu yüzünden, ayrıca modern çağın en önemli toplumsal fenomenlerinden "ulus" olgusu ile ona ilişkin kurguların tarihsel okumayı "bozucu" etkileri altında, neredeyse imkânsızdır. Kaldı ki geçmişin halklarının konuştukları dil, inanç sistemleri, yaşam biçimleri, kendi çağları içinde bir anlam taşır. Bu özelliklerin tarihsel bir bilinç yüklenerek bugüne kadar izlenebilmesi, tarihin metafizik türden kuruluşudur ve tarihsel "gerçeklik alanı", bu türden metafizik kurguların asla çalışamayacağı kadar toplumsal ve iktisadî süreçlerin etkisi altındadır. Bu yüzden arkeolojik kültür kavramı da, buna dayanan etnogenetik açıklamalar da kuşkuyla karşılanmaktadır. "Kurguculardan" biri olan İlhami Durmuş (1993: 16), "...bir topluluğun şu ya da bu kökten olduğunu sadece bazı dinî motifler ve birkaç kelime örtüşmesinden öteye gidemeyen lisanî örgüdeki benzerlikler ile ortaya koymak şüphesiz ki, ilmin temel düsturları göz önünde bulundurulduğunda mümkün değildir" dediği halde, kendisi de aynı türden, hatta daha kuşkulu "delillere" dayanarak onların Türk olduğunu göstermeye çalışır. Bu türden çabaların sonu olmayacağı gibi, belirli bir grubun belirli bir etnik ilişkinin kanıtı saydığı veriler, başka bir grup tarafından pekâlâ başka bir etnik ilişkiyi kurmak için kullanılabilmektedir. Yukarıda buna ilişkin pek çok örnek gösterilmiştir. Sosyal bilimlerin, kültürel tekilliklerin, köken arayışının ve kimlik biçmenin peşinden ayrılmasına yol açan çağdaş yöntemsel gelişmeler ışığında, dikkatlerin eskiçağ toplumlarının yaşam biçimlerinin ortaya çıkarılmasına, toplumsal ilişkilerinin gösterilmesine ve buradan hareketle insanlık tarihinin karanlıkta kalmış yanlarının aydınlatılmasına yoğunlaştırılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Afetinan, (1932) "Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde". *I. Türk Tarih Kongresi. Konferanslar, Münakaşalar.* İstanbul: T.C. Maarif Vekâleti: 18-41.

— (1937) "Osmanlı Tarihine Umumî Bir Bakış ve Türk İnkılâbı". *Ülkü,* C.55, S. 56: 99-107.

Aktok Kaşgarlı, Mehlika (1993) *Mardin ve Yöresi Halkından Türko-Semitler.* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londra: Verso and New Left Books.

Arık, Remzi Oğuz (1990) *Coğrafyadan Vatana.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını (4. Baskı).

Ayda, Adile (1979) "Etrüsklerle İskitler Arasında Benzerlikler". *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 11-15 Ekim 1976, Cilt I.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. ss. 288-292.

— (1992) *Etrüskler (Tursakalar) Türk İdiler.*

Aydın, Suavi (2002) "Tarih Karşısında Kültür Kavramı". *Toplum ve Bilim,* no. 93.

Belli, Oktay ve V. Sevin (1999) *Nahçıvan'da Arkeolojik Araştırmalar, 1998.* İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Bender, Cemşid (1996) *Korku ve Cesaret. Kürt Tarihine Sataşanlar.* İstanbul: Berfin.

Brašinskij, I. B. ve K. K. Marčenko (1984) *Elizavetovskoje. Skytische Stadt im Don-Delta.* Münih: Verlag C. H. Beck.

Cevizoğlu, Hulki (2002) *Tarih Türkler'de Başlar: Türk Dili'nin Kökeni.* Ankara: Ceviz Kabığı Yayınları.

Çay, Abdülhaluk M. ve İ. Durmuş (2002) "İskitler". *Türkler, C. I.,* ss. 575-595.

Deutsch, Karl (1966) *Nationalism and Social Communications: An Inquiry into the Foundation of Nationality.* Cambridge, Mass.: M.I.T.

Dikici, Mehmet (1998) *Anadolu'da Türkler (Anadolu'ya Türk Göçleri).* İstanbul: Burak Yayınevi.

Dilaçar, Agop (1940) "Alpin Irk, Türk Etnisi, ve Hatay Halkı", *CHP Konferansları Serisi,* Kitap 19: 3-17.

Dolukhanov, Pavel (1998) *Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik Yapı* (çev. Suavi Aydın). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Durmuş, İlhami (1993) *İskitler (Sakalar).* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

— (2002) "Sarmatlar". *Türkler, Cilt I.* ss. 637-647.

Erverdi, E., D. Özer ve A. Debbağoğlu (1979) *Türk Milliyetçiliği ve Batılılaşma.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Franke, O. (1904) *Beiträge aus Chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens.* Berlin: Reimer.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism.* Oxford: Basil Blackwell.

Grote, George (1857) *History of Greece.* New York: Harper.

Gülaltay, Semih Tufan (2003) *Tanrı'nın Türkleri.* İstanbul: Kafkas Yayıncılık.

Hodder, Ian (1978) "Simple Correlations between Material Culture and Society: A Review". *The Spatial Organisation of Culture* (der. I. Hodder). Londra: Duckworth. ss. 3-24.

Holzer, Georg (1989) *Namen Skythischer und Sarmatischer Stämme.* Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Huntingford, G. W. B. (1935) "Who are the Scythians?". *Anthropos,* 30, ss. 785- 795.

Kafesoğlu, İbrahim (1966) *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Karatay, Osman (2003) *İran ile Turan. Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu.* Ankara: KaraM Araştırma ve Yayıncılık.

Kiepert, H. (1878) *Lehrbuch der alten Geographie, II.* Berlin: Dietrich.

Kırzıoğlu, Fahrettin (1994) *Gence-Karabağ/Aran ve Şirvan'dan Oluşan Kuzey- Azerbaycan'da İslâm Fethi Öncesi Türklüğü Tanıtan "Albanlar Tarihi" (M.Ö. IV.-M.S. X. Yüzyıllar) Üzerine.* Ankara: Türkiye-Azerbaycan Dostluk Derneği Yayını.

Kohn, Hans (1968) "Nationalism". *International Encyclopedia of the Social Science* (der. D. L. Sills). Cilt XI: 63-70.

Kuun, G. (1981 [1880]) *Codex Cumanicus.* Budapeşte: Budapest Oriental Reprints.

Memiş, Ekrem (1987) *İskitler'in Tarihi.* Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

— (1999) *Genel Tarih* (genişletilmiş 2. baskı). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

— (2001) *Eskiçağ Türkiye Tarihi* (3. baskı). Konya.

— (2002) *Eskiçağda Türkler*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Meray, Seha L., Çev. (1969) *Lozan Barış Konferansı. Tutanaklar/Belgeler*. Tak.I, Cilt I, Kitap I. Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay.

Meyer, E. (1926) *Geschichte des Altertums*, 1-2. Berlin: Cotto.

Minns, E. H. (1913) *Scythians and Greeks*. Cambridge: University Press.

Mordtmann, A. D. (1870) "Über die Keilinschriften zweiter Gattung". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlândischen Gesellschaft*, 24, ss. 1-85.

Neumann, K. (1855) *Die Hellenen im Skythenlande*. Berlin.

Niebuhr, B. G. (1830) *A Dissertation on the Geography of Heredotos and Researches into the History of Scthians, Getae and Sarmatians*. Oxford.

Ögel, B., H. D. Yıldız, M. F. Kırzıoğlu, M. Eröz, B. Kodaman, M. A. Çay (1986) *Türk Millî Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu* (ikinci tıpkıbasım). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını.

Ökse, Necati (1981) *Van Gölü ve Fırat Nehri Çevresinde Yaşayan Türkler.* Ankara: Genelkurmay Harp Tarihi Dairesi Başkanlığı Yayını.

Özfırat, Aynur (2001) *Doğu Anadolu Yayla Kültürleri (M.Ö. II. Binyıl).* İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Reşit Galip, Dr. (1932) "Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumî Bir Bakış", *I. Türk Tarih Kongresi. Korferanslar, Münakaşalar.* İstanbul: T.C. Maarif Vekâleti: 99-161.

Rice, Tamara Talbot (1957) *The Scythians*. New York: Frederick A. Praeger.

Sauter, Hermann (2000) *Studien zum Kimmerierproblem*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBH (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde).

Sevin, Veli (2001) "Hakkari Stelleri: Zap Irmağı Kıyısında Bozkır Göçebeleri". *Tüba-Ar*, IV, ss. 79-83.

Sevin, Veli ve A. Özfırat (1998) "Anadolu'da Yeni Bir Uygarlık/Hakkari Stelleri: Hubuşkia Prensleri". *Arkeoloji ve Sanat*, 87, ss. 6-9.

— (2001) "Hakkari Stelleri: Doğu Anadolu'da Savaşçı Çobanlar İlk Not". *Belleten*, 65/243, SS. 501-518.

Siegel, T. (1984) "Politics and Economics the Capitalist World Market". *International Journal of Sociology*, 14/1: 1-154.

Smith, Anthony-D. (1983) *Theories of Nationalism*. London: Duckworth (2. Baskı).

—— (1988) *Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Stokes, Gale (1986) "How is Nationalism Related to Capitalism". *Comparative S Studies in Society and History*, 28/3: 185-211.

Tacemen, Ahmet (1995) *Türk, Fin-Ugor, Moğol, Mançu Toplulukları İnanışları Zemininde Bulgaristan Türkleri İnanışları veya Türk Kimliği*. Niğde: Niğde Üniversitesi Yayınları.

— (1999) *Taş İnanışı Verileri Zemininde Türk Kimliği III*. Niğde: Niğde Üniversitesi Yayınları.

Tarhan, M. Taner (1969) "İskitler'in Dinî İnanç ve Âdetleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 23, ss. 145-170.

— (1970) "Bozkır Medeniyetlerinin Kısa Kronolojisi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 24, ss. 17-32.

— (1979) "Eskiçağ'da 'Kimmerler Problemi' ". *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 11-15 Ekim 1976, Cilt I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. ss. 355- 369.

— (2002) "Ön Asya Dünyasında İlk Türkler: Kimmerler ve İskitler". *Türkler, Cilt I.*, ss. 597-610.

Tekin, Talat (1987) "Etrüskler 'Etrüsk' İdiler...". *Tarih ve Toplum*, 40, ss. 54-57.

— (1989) "Yine Etrüsk Sorunu". *Tarih ve Toplum*, 64, ss. 201-203.

Tezcan, Semih (2001) *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tezcan, S. ve H. Boeschoten (2001) *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

Tuna, Osman Nedim (1997) *Sümer ve Türk Dillerinin Târihî İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

von der Osten, H. H. (1956) *Die Welt der Perser*. Stuttgart: Gustav Kilpert Verlag.

Vishnyatsky, L. B. (2002) "Orta Asya'nın Tarih Öncesi: Alt, Orta ve Üst Yontma Taş Çağı" (çev. Harun Taşkıran). *Türkler, Cilt I*, ss. 486-493.

Yablonsky, L. T. (1995) "Some Ethnogenetical Hypotheses". *Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age* (der. J. Davis-Kimball, V. A. Bashilov ve L. T. Yablonsky). Berkeley, Ca.: Zinat Press. ss. 241-252.

Bir hafızasızlaştırma ve yeniden inşa projesi olarak Türk Tarih Tezi ve Kürt tarihyazımı

Serdar Şengül - Fuat Kardeş***

Bu yazının amacı, Türk Tarih Tezi'ni ve bir Kürt Tarih Tezi olarak değerlendirilen son dönem popüler Kürt tarihyazımını birbirine paralel olarak değerlendirmektir. Bu yazı boyunca, Türk Tarih Tezi Kemalist kültürel dönüştürme projesinin önemli bir vasıtası olarak ele alınmakta ve tezin bir hafızasızlaştırma ve tahayyül edilmiş bir Türklük kurgusuna dayanan bir yeniden inşa projesi olduğu kabul edilmektedir.

Buradan bakıldığında son dönem popüler Kürt tarihyazımında da, Kürt tarihine bakılırken Kemalist tarihyazımının dayandığı ilkeler ve "medeni-gayri medeni" gibi dikotomilerin sorunsallaştırılmadan ve dolayısıyla sorgulanmadan kabul edildiğini; böylece, Türk Tarih Tezi'nin Kürtler'le ilgili boyutunun analiz dışı bırakıldığını ve bu tür bir Kürt tarihyazıcılığında Kemalizmin yeniden üretildiğini düşünüyoruz. Dahası, Türk Tarih Tezi'nin mimarları ile son dönem popüler Kürt tarihyazıcıları arasında, 'tarihyazımında' kullandıkları yöntem temelinde ciddi bir benzerlik bulunduğuna inanıyoruz. Ancak söz konusu benzerliğin doğru kavranılması için son dönem popüler Kürt tarihyazımında ortak kabulleri "tez" olarak adlandırılabilecek bir külliyat oluşmakta ise de, Kürt tarihyazıcılığının son kertede siyasal birliğini tamamlamamış bir halkın, bağlı bulunduğu ulus devletler içerisinde verdikleri kimlik mücadelesinin bir parçası olarak geliştiğinin ve bu anlamda ulus devlet oluşum sürecinin ardından siyasal ve kültürel birliğin, tekliğin kurulması amacıyla geliştirilmiş resmî bir tez olarak Türk Tarih Tezi ile arasında 'siyasal işlev' temelinde bir benzerlik kurulmasının maddi zemini olmadığı hatırda tutulmalıdır.

Ele alınacak popüler Kürt tarihyazımı ile Türk Tarih Tezi arasındaki yöntem-

(*) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.
(**) Araştırmacı.

sel benzerlikleri daha anlaşılabilir kılmak için farklı Kürt tarihyazım örneklerine değineceğiz. Bunun bir nedeni de, genel olarak Türk Tarih Tezi'nin, Türk tarihinin milliyetçi ve özcü bir yorumu olarak nitelendirilirken, Kürt tarihyazıcılığının mümkün olan tek şeklinin etno-merkezci bir yazım olduğunun düşünülmesidir.

Bu noktada öncelikle, genellikle ırkçı ve etno-merkezci argümanları çerçevesinde değerlendirilen Türk Tarih Tezi'nin ne anlama geldiğini ve nasıl bir siyasanın aracı olduğunu ortaya koymakta fayda vardır.

Türk Tarih Tezi denilince genellikle ilk olarak 1930 yılı Nisan ayında toplanan Türk Ocakları Kurultayı'nda dile getirilen ve sonra ilki 1932 yılında olmak üzere 5 yılda bir toplanan Türk Tarih ve Türk Dil Kongreleri'yle resmiyete kavuşturulan *görüşler** manzumesi anlaşılmaktadır. Türk Tarih Tezi etrafında şekillenen tartışmalar genel olarak iki bakış açısı ile sınırlandırılmıştır: Sıradanlaştırma (Yeğen, 1996: 19) ve tek boyutlu değerlendirme. Türk Tarih Tezi'ni bilinçli veya bilinçsiz olarak sıradanlaştırmaya yönelik bakış açısı, Türk Tarih Tezi'ni; devrim yapmış bir iktidarın veya tek parti iktidarının aşırıya kaçmış bir tasarrufu, Kurtuluş Savaşı vermiş bir "ulus"a özgüven telkin etmek için oluşturulmuş bir aşı, emperyalist güçlere karşı verilen savaşın bilimsel arenadaki devamı ve Türkler'i barbar olarak lanse eden Avrupamerkezci ve Oryantalist tarihyazımına karşı bir tepki olarak (hoş)görmekte ve böylece, Yeğen'in belirttiği gibi, tezi modern Türkiye tarih(inde) yazımında bir "kaza" anı ya da kazai bir durum olarak değerlendirmektedir.[1] Sıradanlaştırma kavramını kendisinden ilhamla kullandığımız Yeğen'e göre, "bu yaklaşım açısından Türk Tarih Tezi, bu tezi mümkün kılan politik bağlamla birlikte, modern Türkiye tarihinin özsel seyri içerisinde, ayrıksı, yabancı bir durumun tezahürüdür. Buna göre Türk Tarih Tezi, Türk tarihyazımında ihmal edilebilir bir tarih yorumu olarak yer bul-

(*) Aksi belirtilmedikçe yazı boyunca bütün italikler ve vurgular yazarlara aittir.

1 Prof. Yalçın Küçük'ün Bakış kitabının 'Kemalizm Üzerine' başlıklı bölümü tüm bu yaklaşımların bir panoraması niteliğindedir. Küçük kitabında, kolonyalizm ve emperyalizm çağının Doğu insanını insanlığından çıkardığını ve kendine güvenini yok ettiğini ve bu durumun Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının psikolojisini anlamak için önemli bir anahtar olduğunu söylüyor; bu psikoloji 'büyük bir güvensizlik uçurumunun üzerine atılmış güven köprülerinden ibarettir.' Dolayısıyla, "kemalizmin çok eleştirilen 'güneş dil teorisi' ve 'tarih savı' denemelerini ve arayışlarını çok 'büyük günah' olarak görmemek gerekir". Küçük bunları 'bilimsel bir iradecilik olarak' gördüğünü ve sempatiyle karşıladığını da belirtir:

> "Kısa ömürlü kemalist dil savı, aslında son derece basittir ve bütün dillerin kaynağında Türkçe'nin olduğu iddiasından ibarettir. Kemalist yazında bu sav, yalnızca bir iddia olarak kalmıştır ve kanıt olarak da bazı yabancı dilbilimcilerin, önemli ölçüde değiştirilmiş saptamaları ile yetinilmiştir. Otuzlu yılların başında alevlenmiş bu dil savı, çok kısa bir zamanda, doğal bir ölüme terkedilmiştir; kemalistler de savunmayı bırakmışlar, sözü edildiğinde gülümsemekle yetinmişler ve karşıtları ise sürekli olarak, kemalist dil savını bir aşırılık olarak kemalizmin başına kakmışlardır."

Küçük'e göre 'Türk' sözcüğü çıkarılıp yerine 'Anadolu' sözcüğü konulacak olursa, vulger anlatımdaki bazı aşırılıklar bir yana, savın özünde bir yanlışlık yoktur. Ona göre "ilk kurtuluşçu kadroların 'Türklük' ile 'Anadoluluk' arasında bir tereddüt yaşadığı görülebilirse kemalist tarih savının savunusu dil savının savunusundan daha kolaydır" (Küçük, 1997: 36-45).

muştur. Sıradanlaştırmadan kastedilen bu kavrayıştır" (age.: 19).

Türk Tarih Tezi ile ilgili yaklaşımlara damgasını vuran ikinci özellik tüm bu tartışmaların tezi, modern Türkiye tarihi ile ilgisi ve ilişkisi bakımından bütünlüklü ve çok veçheli bir kavrayışla ele alamamalarıdır. Türk Tarih Tezi ya Türkiye'de yaşayan diğer kimlikleri red ve inkâr aracı olarak etnik bir hegemonya unsuru, ya siyasal iktidarla sınırlı bir tarihçilik yaratılması için meşruiyet aracı, ya da milli kimlik inşa etme sürecinin kurucu elemanı olarak ele alınmakta ve teze tek tek bu çerçeveler içinden bakılmaktadır. Tek boyutlu bakmadan kastedilen de budur.

Yukarıdaki saptamalar teze yönelik genel yaklaşımı ortaya koymak bakımından oldukça uygun ve yerindedir, ancak bu yazıda tezin bir kültürel bağlama müdahale aracı olduğu kabulünden hareketle daha bütünlüklü bir yaklaşım geliştirmeyi deneyeceğiz.

Türk Tarih Tezi : Kültürel bağlama müdahale

Amerikalı Antropolog Geertz, kültürü, toplumsal olayları, davranışları, kurumları ve süreçleri dayandıracağımız bir 'güç' değil, bu saydıklarımızı içinde somut olarak anlamlandırabileceğimiz bir "bağlam" olarak tarif eder. İnsanı kendi ördüğü anlamlar ağında asılı bir canlı olarak tarif ederken kültürü de bu ağ olarak belirler.

Geertz'e göre kültür, "tarihsel olarak aktarılan ve sembollerde somutlaşan anlamlar seti, insanların yaşam hakkındaki tutumlarını ve bilgilerini oluşturdukları, sürekli kıldıkları ve ilettikleri, sembolik formlar aracılığı ile dışa vurulan bir kavramlar bütünüdür" (Geertz, 1966: 66). Kültürel etkinliğin pozitif içeriği sembolizmdir. Kültürel davranış veya etkinlikler sembolik formların inşası, anlaşılması ve kullanılması yoluyla gerçekleşir (*age.*: 68). Sembol yerine simge kelimesini kullanmayı tercih eden Mardin'e göre (Mardin, 1992: 90) simgeler birden çok kimsenin paylaştığı bir toplum haritası oluştururlar ve toplumsal eyleme iten bazı çağrışımların taşıyıcısıdırlar. Simgeler bu açıdan yüklü simge olarak çalışırlar. Belirli bir toplumun yapısal şeklini devam ettirmesini sağlayan unsur bu toplulukta yaşayan herkesin başında taşıdığı bu gibi simgelerden oluşan dağarcıktır. Simgeler nesilden nesile insanlara aynı toplumsal davranışta bulunmayı öğretir. Simgeler toplumun içinde dört önemli görev görür:

1- Dünyanın içindeki nesneleri sınıflandırma,

2- Yaşadığımız toplumda önemli tutulan değerlerin neler olduğunu hatırlatma ve onlara uymaya zorlama, bu değerleri içerme,

3- Bu hislerimizi boşaltma ve açığa dökme ve

4- Son olarak da bilişsel bir evren kurma.

Bu anlamda kültür, toplum yapısı şekillerinin kaybolmamasını sağlayan araçların anlamlılık ve aynı zamanda iç anlamlılık ve tutarlılığının incelenme-

sidir (Mardin, 1983: 53). Bu araçlar simgelerdir. Simgelerin anlamı üzerinde toplum içinde bir anlaşma olduğu için bunlar ortak bir anlama sağlarlar. Bu anlama iki şekildedir: simge kişi tarafından anlaşılıp kişi ona göre hareket ettiği zaman ona davranış diyoruz. Simgeler kendi aralarındaki ilişkilere ortak bir şekil kazandırdıkları zaman buna kültür diyoruz (*age.*: 54).

Türkiye'de radikal bir dönüştürme hareketi olarak Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte hem devletin yapısı hem de toplumsal yapı, yeni kavram ve ilkeler üzerinden tanımlanmış ve bu yapılara rengini veren Islâmiyet gibi geleneksel referans kaynakları da kimi yerde yeniden tarif edilirken kimi yerde de imha edilmiştir. Sosyo-politik yapılanmada laikleşme millileşme başat söylemlerden olurken uygulamada devlet toplumun üzerinde tam bir tahakküm kurmak istemiştir. Öte yandan toplumsal ve siyasal birçok alanda Kemalist Cumhuriyetçi ideolojinin laik, ulusalcı ve medeniyetçi umdeleriyle uyarlı yeni düşünüş ve davranış kalıpları yürürlüğe sokulmuştur. Osmanlı toplumunun semboller dağarcığının unsurları olan ve anlamlı bir bütün oluşturan din, halife, Osmanlı, Padişah, sancak, ümmet, tarikat medrese, Kur'an, şeriat, reaya, sarık gibi sembollerin yerini Cumhuriyet, ulus, medeniyet, vatan, bayrak, Türk, şapka, vatandaş, okul gibi yüklü semboller almıştır. Ekonomi, siyasal, rejim, dil, eğitim, hukuk, sanat, kılık-kıyafet, gündelik hayat, resmî merasimler gibi birçok alanda yeni semboller tedavüle girmiş ve toplumdan bu sembolleri benimsemeleri istenmiştir. Topluma yeni bir anlam haritası sunulmuştur.

Cumhuriyetçi söylem, adına kültür devrimi dediği bu uygulamalarıyla sadece kültürel davranışın içeriği olan sembolleri değiştirmeye çalışmakla kalmamış, bu sembollerin inşa edildiği ve anlamlandırıldığı bağlamı da (kültür örüntüsü) kimi yerde ortadan kaldırırken kimi yerde de yeniden tanımlamaya çalışmıştır. Bu tanımlama da daha önce belirttiğimiz üç sacayağı, milliyetçilik, laiklik ve medeniyetçilik üzerinden yapılmıştır. Yani sembollerin inşası ve kullanılması artık din gibi referans kaynakları aracılığı ile değil bu üç ilke aracılığı ile yapılmıştır. Kısacası Cumhuriyet, devrim ve kültür devrimi gibi söylemleri de kullanarak Osmanlı'dan devraldığı toplumun, referans kaynağı daha önce Islâmiyet ve onun kendine özgü yapıları olan semboller sistemini (kültür), mecrası Kemalist Cumhuriyetçi ideolojinin bileşenleri olan medeniyetçilik, laiklik ve milliyetçilik olan ve halkevleri, köy enstitüleri, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu gibi ajan kurumlar aracılığıyla aktarılan yeni bir semboller sistemi ile değiştirmek istemiş ve bu yolla kısa vadede iktidarına sağlam bir meşruiyet zemini ve tahakküm aracı yaratmayı uzun vadede de yeni rejimin sürekliliğini sağlamayı amaçlamıştır.

Kültürü, Geertzgil yorumuyla sosyo-politik süreçleri içinde anlamlandırabileceğimiz bağlam olarak ele alırsak; Türk Tarih Tezi'nin, etkileri ve amaçları bakımından, Cumhuriyet'in devraldığı kültürel evrene müdahale araçlarının en önemlilerinden biri olduğunu iddia ediyoruz. Türk Tarih Tezi'ni bütünlüklü

bir kavrayışla ele almaktan meramımız da tezi işte bu kültürel dönüştürme hamlesi ve bu hamlenin sacayakları ile ilişkilendirerek incelemektir. Böylesi bir kavrayışın bizi, Türk Tarih Tezi'ni sıradanlaştırmaya yönelik stratejiden kurtaracağını, teze daha bütünlüklü bir çerçeveden bakmayı sağlayacağını ve tezin Kemalist modernleşme projesi ile hiç de "kazaî" olmayan ilişkisine farklı bir açıdan bakma yolunun açılacağını umuyoruz. Çünkü kültürel dönüştürme hamlesinin veya Kemalist söylemdeki adıyla "kültür devriminin" üç önemli umdesi olan millileşme, medenileşme, ve laikleşme aynı zamanda Kemalist modernleşmenin de en önemli sacayaklarıdır ve Türk Tarih Tezi teker teker hepsine hizmet etmiştir. Bu kültürel dönüştürme hamlesinin üç ayağı üzerinden giderek ve Türk Tarih Tezi'ni bunlarla ilişkilendirerek ne demek istediğimizi açmaya çalışalım.

1. Türk Tarih Tezi ve millileşme

Cumhuriyet projesinin en önemli özelliğinin, çok etnili bir imparatorluktan tek ulus esasına dayanan bir devlet kurmak olduğuna şüphe yoktur. Cumhuriyetçi söylemin bütün metinlerinde millileşmeye ve milletleşmeye atfedilen önemi okumak mümkündür.

Ulus devletin ve ulus fikrinin inşası ile tarihyazıcılığı arasında yakın bir ilişki olduğu malumdur. Ulus-devletlerin çoğunun kurulması aşamasında tarihyazıcılığının yardımına başvurulmuş, milletin derin kökleri tarihyazıcılığı yardımı ile aranıp bulunmuş ve millet fikri geniş halk kitlelerine ortak kimlik olarak tarih eğitimi yoluyla verilmiştir. Avrupa'dan başlayarak, milliyetçiliğin doğup yayılmasında ulusçu tarihyazımının önemli bir rolü vardır. Türkiye'de de durum farklı olmamıştır. Denilebilir ki, Türk Tarih Tezi'nin en önemli hizmeti ulus kimliğinin kurulması ve kitlelere kolektif bilinç olarak aşılanması alanında olmuştur.

Kimlik sorununun ortaya çıktığı ortam, insanın kendisini ne olarak neye dayanarak tanımladığı ya da kendisini diğerlerinden ayırt eden özelliklerin neler olduğu sorularına dayanır (Aydın, 1999: 13). Ulus ise önce tahayyül edilen bir gerçeklik ve bu gerçekliğe uygun olarak toplumun dönüştürülmesidir. Öte yandan tahayyül edilen bu ulusun varlığını tarihin başlangıcından aldığını ve tarih içinde hiçbir kesintiye uğramadan bugüne ulaştığını iddia eder (*age.*: 74-75). Öyleyse ulusçu tarihyazımının görevi bu ulusun varlığını kanıtlamak ve bunu aynı zamanda inşa etmektir. İşte ulusçu Türk tarihyazıcıları modern bir ulus kurgusu ve inşası konusunda Türk Tarih Tezi'nden etkilenmiş ve faydalanmışlardır.

Tarihyazımı bir milli kimlik oluşturmanın yanında bu milli kimliğin dayandırılacağı bir kültür yaratmanın da aracı olmuştur. Burada bahsedilen "milli kültür" kavramı paradoksaldır. Cumhuriyetçi kadrolar milletin veya halkın

bünyesinde saklı olan milli kültür öğelerini bulup tekrar formüle ederek halka geri öğreteceklerdir. Buradaki paradoks "milli kültür"ü benliğinde aradığınız halkın bu milli kültürden bihaber olmasıdır. Durum böyle olunca "tayin edilmiş kültür"ün içini icat edilmiş geleneklerle ve tasarlanan "öze uygun bir tarihle doldurmaya çalışmışlardır (*age.*: 10). Aydın'ın şu tespiti bizim için zihin açıcıdır:

> Ulusal devletin yurttaşı olarak hukuki kişiliğini kazanan "yurt insanı"nın bu tayin edilmiş kültürle donatılmasına girişilmiş ve ondan bu kültürün kendisinin "doğal özü" sayması beklenerek ortak bir duygu ve ahenkli bir düşünce ikliminin parçası olması istenmiştir. İstenen adeta bir *kültürel hafıza kaybıdır*. Ortaya çıkacak *tabula rasa* üzerine ulusal devletin resmi ve istendik tanımlarıyla bezenmiş yeni bir kültür inşa edilecektir. Bu modernleşmenin özüne de uygundur (*age.*: 10).

Tarihyazımı ve Türk Tarih Tezi'nin tam da bu noktada, yani "kültürel hafıza kaybı"ndan sonra ortaya çıkacak *tabula rasa*yı dolduracak milli sembollerin bulunup inşa edilmesinde, eski sembollerin ise imha edilmesi veya yeniden tanımlanması noktasında devreye girmektedir. Bu girişim Kemalist kültür devrimi projesinin millileşme ayağının da özüne uygundur.

Türk Tarih Tezi toplumun ortak hafızasında ve bireylerin zihniyet evreninde "Biz kimiz?" "Nereden geldik?" ve "Nereye gidiyoruz?" gibi sorulara verdikleri cevaplara yeni referanslar oluşturmuştur. Kendisini daha önce Müslüman, Yahudi, Kürt, Osmanlı vs., şeklinde tanımlayan ve ayırt eden özneden, kendisini "Türk" olarak tanımlaması ve ayırt etmesi yolunda Türk Tarih Tezi önemli bir hizmet vermiştir.

Tarih Tezi'nin milli kimlik inşa serüveninin, dolayısıyla Kemalist millileşme projesinin diğer bir yüzü ise, tezin bahsettiğimiz etnik hegemonya aracı olarak işlevi ile ilgilidir. Türk Tarih Tezi, Kürtler ve diğer Osmanlı anasırının varlık ve kimliklerini görünmez kılmış ve dolayısıyla bunların red ve inkârına 'bilimsel' bir zemin hazırlamıştır. Bu projede Kürtler'e yönelik tavrın diğer etnik ve dinî topluluklara kıyasla özgün bir fark içerdiğini düşünüyoruz. Yahudiler'e veya Ermeniler'e her ne kadar Varlık Vergisi gibi uygulamalarla ayrımcılık yapılmışsa da bir sponsorlarının ya da başka yerde devletlerinin olması nedeniyle kimliklerinin reddi yoluna pek nadir gidilmişken, tüm bunlardan yoksun olan Kürtler'in kimliği tamamıyla red ve inkâr edilmiştir.

Türk Tarih Tezi, Anadolu'da ve Mezopotamya'da kurulan bütün medeniyetlerin Türkler tarafından kurulduğunu söylerken dolaylı olarak Mezopotamya'nın yerli halklarının da Türk olduğunu söylüyordu. Tabii burada Araplar'ın ve Farslar'ın Türk olduğunu söylemek Türk dili ve kültürü üzerindeki Arap ve Fars etkisini kırmak içindi; yoksa ikili ve bölgesel anlaşmalar yaptıkları İran, Suriye, Irak gibi devletleri ilhak etmek için değildi. Ancak Türkler'in, başta Sümer olmak üzere Mezopotamya'daki bütün kültürlerin kurucusu olduğu tezi o

dönemde tanımlanan coğrafya üzerinde meskun olan Kürtler'in o coğrafya üzerindeki her türlü hak talebini geçersiz kılıyor ve bu arada Türkiye Cumhuriyeti'nin her türlü tasarrufunu meşru hale getiriyordu. Aslında bu, bir imparatorluk geleneğinden ulus devlet modeline geçişte, daha 19. yüzyılda sarsılmaya başlayan Osmanlı "zımni mukavelesinin" yeniden üretilememesinden kaynaklanmaktaydı (Mardin'den aktaran Bozarslan, 2002: 840). Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin 'Türk' tanımı Kemalist aydınlarca iddia edildiği gibi Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan herkesi kapsayan hukuki bir tanım değildir. Türk olmak, 'Türk dilini konuşmak', 'Türk kanı taşımak' gibi somut kıstaslarla, 'Türklük ülküsüne bağlı olmak' gibi muğlak hasletleri bünyede bulundurmayı gerektirmektedir. Örneğin bunları sağlamak için de, 1933'te Atatürk'ün buyruğu ile Türk Tarih Tetkik Cemiyeti Üyeliği'ne atanan ve 1933-35 yılları arasında, Milli Eğitim Bakanlığı'nda, Ulusal Öğretim ve Eğitim Kurulu Üyeliği Yapan Dr. Arın (Saffet) Erin, Browny usulünü[2] önermiş ve *Uranus* adlı kitabında "...Doğuya Türk göçmenler yerleştirelim. Birçok Kürtler'i deprem ilişkisiyle öncelikle Almanya'ya gönderelim. Orta ve Batı illerimize dağıtalım" (aktaran Beşikçi, 1991a: 80) diye buyurmuştur. 1934 yılında çıkarılan Mecburi Iskan Kanunu da 'tek dille konuşan, bir düşünen, aynı hissiyatı taşıyan' bir memleket yaratmak amacıyla 'Anadili Türkçe olmayanları', 'Türk ırkından olmayanları' ve 'Türklüklerini unutmuş olanları'[3] ülkenin batı bölgelerine sürerken, büyük teşviklerle dışarıdan ve batı Anadolu'dan getirilecek *halis Türkler*'in[4] onlardan boşalan bölgelere yerleştirilmesini öngörmekteydi (aktaran Beşikçi, 1991b: 110-114, 123-124, 145-145, 138).

Kurmay Yarbay Kadri Perk'in 1934 yılında yazdığı *Cenupdoğu Anadolu'nun Eski Zamanları* adlı kitabındaki şu sözleri Anadolu'nun Türklüğü kurulurken diğer unsurların nasıl inkâr edildiğine iyi bir örnektir:

> Büyük neslimiz Doğu'da türemiş ve üremiş ve asırlarca garba doğru akmıştı. Bu akış yolları üzerinde olan bu bölge (Doğu Anadolu) bizim ilk durağımız olmuştu. O halde burada, neslimize ait eski ve kıymetli eserler ve izler bulacaktım. Bulduklarımı tespit ise, ayrıca benim milli bir vazifemdi. Bölgenin büyük kısmını (bazı yerleri müteaddit defalar olmak üzere dolaştım). Birçok vakaları yerinde tespit ettim. Ondan sonra bu diyarın eski ve ayrılmaz bir Türk eli, içinde yaşayanların da hatta katışıksız denecek surette Türk soyundan olduklarını ve Kürt diye bir kavmin olmadığını, Ermeniler'in ise, buraya yalnız bir muhacerat neticesi gelerek, tarihin derinlikleri içinde pek uzun denmeyecek bir zamanda kaybolduklarını, tarihi olarak tetkik ettim (aktaran Beşikçi, 1991a: 194).

---

2 İngiltere'de azınlıkları İngilizleştirmek için uygulanan bir eğitim sistemi; bu sistemde anadilde eğitim yasaktır.

3 Bu ifadeler kanunun değişik yerlerinde Kürtler'i tanımlamak için kullanılmıştır.

4 Bu ifade kanunda aynen bu şekilde geçmektedir.

Yarbay Kadri Perk gibi Cenupdoğu Anadolu'ya tetkike gidenler bu gerçeği yalnızca tespit etmekle kalmamış bunun böyle olması için büyük çaba da sarfetmişlerdir. 1925 Şeyh Sait isyanından sonra bölgeye Umumi Müfettiş olarak atanan Abidin Üzmen, bölge incelemeleri sırasında şu faaliyetlerde bulunmuştur:

1- Diyarbekir surlarında Dostki Kürt devletine ait kazınmış bir taş eseri yerinden çıkartarak götürüp kaybettirmek;

2- Batman Çayı üzerindeki köprünün güneyindeki ayağının en yüksek yerinde bulunan Kürtçe bir yazıya ulaşmak için yeni bir duvar örerek o yazıyı çekiçle kırarak ortadan kaldırmak;

3- Lice'li Hesoyé Perişané'ye 500 kağıt vererek, beş sicim ipi birbirine bağlayarak Dicle Nehri'nin kaynağında Bıqlin mağarasının içine doğru salmak ve tüm eserleri yok ettirmek ve bazılarının üzerindeki eski yazıları sildirip yerine yenilerini yazdırarak onları müzeye kaldırtmak (Serdî, 1994: 188-189).

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Türk Tarih Tezi ve onun savunucuları, Ermeniler gibi toplulukları çoğunlukla[5] ötekileştirmekte dolayısıyla varlığını inkâr etmemekte ancak iş Kürtler'e gelince onları yukarıda bahsettiğimiz şekilde hem doğrudan hem de dolaylı olarak Türkleştirmekte ve böylelikle tarihsel olarak onları inkâr etme yoluna gitmektedir. Bu tür örnekler çoğaltılabilir ve bu tür çalışmalar resmî söylemin Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze Kürt meselesine yaklaşımında temel referans kaynakları olmuşlardır. Bu kaynakların en önemli özelliği ise büyük oranda Türk Tarih Tezi'nden beslenmiş olmalarıdır.

Aydın'ın aşağıdaki sözleri ise yazımızın bu bölümünü çok veciz bir şekilde özetlemektedir:

> Bir kültürün ulusa doğru genişletilmesi ya da olmayan bir kültürün yaratılması ve bu yapılırken de olmaması gerektiği farzedilen "öteki" kültürlerin yok edilmesini düzenleyen sistematik bir programın yürürlüğe konulması yoluyla "ulusal kimlik" denilebilecek total bir mitoslar yumağına varışın izlenebildiği en önemli araç tarih olmaktadır (Aydın, 1999: 46).

2. *Türk Tarih Tezi ve medenileşme*

> "Efendiler, yaptığımız ve yapmakta olduğumuz bütün inkılapların gayesi Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asri ve medeni bir içtimai heyet haline isal etmektir. İnkılabımızın umde-i asliyesi budur" Atatürk (TTTC, 1934: 289).

Cumhuriyetçi söylemin millileşme ile birlikte en önemli diğer ayağı medenileşmedir. Öyle ki 'Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kafidir'.

---

5 Çoğunlukla diyoruz, zira Ermeniler'in de Türkler'den geldiğinin iddia edildiği dönemler olmuştur.

Cumhuriyetçi projede ulaşılması gereken medeniyet Batı medeniyeti, medeniyetten kasıt da hiç kuşkusuz Batı medeniyetinin faziletlerini benimsemekti. Cumhuriyetçi kadrolar bu inançtan yola çıkarak 19. yüzyılın başından beri devam eden Batılılaşma politikalarını daha radikal bir şekilde ve daha büyük çapta yürürlüğe koymuşlardır. Hukuk, eğitim, sanat, kılık kıyafet, yazı, gündelik yaşam, kısacası toplumsal hayatın hemen hemen tüm alanlarında Batı'nın kültür kalıpları ve sembolleri topluma sunulmuştur. Latin alfabesi kabul edilmiş, şark müziği yasaklanmış, Ankara'da opera, bale ve Batı çoksesli müziğinin öğretildiği bir konservatuar açılmış, 1926 yılında İstanbul'da törenle bir Atatürk heykeli açılışı yapılmış (Mardin, 1991: 75), Batı tarzı kılık kıyafetler getirilmiş, saat ölçü birimleri ve takvimlerde Batı'ya uygun yenilikler yapılmıştır.

Türk Tarih Tezi'nin en önemli iddialarından biri yıllarca Batılı bilim adamlarınca ihmal edilen bir gerçeği, Türk'ün tarihî azametinin mümtaz timsali Yüce Önderin dehası ve 'devlet işlerinden arta kalan zamanlarda' yaptığı fikir mesaileri sayesinde, açığa çıkarmak ve böylece bilim dünyasına da büyük bir hizmette bulunmaktır. O da dünyadaki tüm büyük medeniyetlerin -tüm medeniyetler değil sadece büyük medeniyetler- aslının Türkler'e dayandığıdır. Mısır, Çin, Hint, Mezopotamya, Avrupa medeniyetleri hep Ortaasya'dan göç etmiş olan Türkler tarafından kurulmuştur. Burada sadece ırkçı bir argüman yoktur aynı zamanda güçlü bir medeniyetçi vurgu da mevcuttur. Bu tezin ağırlık noktasını ise Avrupalılar'ın ve Mezopotamyalılar'ın Türklüğünü ispatlama çalışmaları oluşturmuştur. Afet İnan'la Atatürk arasında geçen bir diyalog bu açıdan önemlidir; baba-kız Türkler'in söylendiği gibi sarı mongolid ırktan değil beyaz ırktan gelmiş olduğunu söylerler ve Türk'ün güzelliğinin de bunun bir delili olduğunu ileri sürerler. Doçent Sadi Irmak, İkinci Türk Tarih Kongresi'nde ırki kategorileştirmenin ölçütü olarak kan gruplarını ve parmak izlerini vurgulayan sunuşunda Türkler'in Güney Asya ve Yakındoğu halklarından farklı olduklarını ve Güney Avrupa halklarıyla benzerlik gösterdiklerini anlatır (Çağaptay, 2002: 258). Ayrıca Türk dili de bir Hint Avrupa dilidir; hatta Hint Avrupa dilinin kökeninde Türkçe bulunmaktadır. Burada hem bir kompleksin hem de bir özlemin emareleri kendini açıkça belli ediyor. Kemalist tarihyazıcılarının iddia ettiklerinin aksine 1930'ların Dil Tezleri dili, Avrupa hegemonyasından ziyade Avrupalı olmayan ve üstelik 'Müslüman olan'[6] Arap ve Fars etkisinden kurtarmaya yöneliktir. 1935 yılı Mayıs ayında TDAK, çok sayıda Arapça ve Farsça kelimenin ikamesini isteyen bir sözlük yayımlar; *Osmanlıca Türkçe Cep Kılavuzu* başlıklı bu sözlükte yer alan ve bir kısmı neredeyse bin yıldır Türkçe'nin içerisinde bulunan Arapça ve Farsça kökenli sözcükler tasfiye edilir (*age.*: 255).

6 Bir dille bir dinin özdeşleştirilmesi dünyanın başka yerlerinde de olmuş mudur bilmiyoruz ancak Kemalist eğitim sisteminde Harf devrimi anlatılırken 'Türk halkının mizacına ve çağdaş dünyanın gereklerine uygun olmayan, okunması zor gerici Arap dilinden kurtulunduğu' belletilir; dolayısıyla Arapça konuşan ve yazan bütün dünya aynı zamanda Müslüman ve gericidir.

Ancak Çağaptay'ın belirttiği gibi Atatürk'ün Türkiye'yi Avrupalılaştırma andını yansıtır biçimde Avrupa dillerinden gelen kelimeler, Türkçe'den temizlenmedi hatta 'iktisadın' yerini alan 'ökonomya' ve 'hars'ın yerini alan 'kültür' gibi TDAK'nin türettiği yeni sözcükler de Avrupa dillerindeki özellikle Fransızca'daki kelimelere benziyordu (*age.*: 255). Bu durum 1934 yılındaki İkinci Türk Dil Kurultayı'nı izleyen İngiliz diplomatların gözünden kaçmaz ve mizahi bir tarzda şöyle dile getirilir:

> Konferans başkanı, "kendi payına düşen 'onur'un (kökeni Fransızca 'honneur' kelimesi) farkında olduğunu" söyledi. Cumhurbaşkanının söylevinden bahseden gazeteler, "'tez'ini, onu dikkatle izleyen milletin doldurduğu kalabalık 'salon'a 'tribün'den okurken 'hoparlör'ün imdada yetiştiğini" kaydettiler (aktaran *age.*: 255).

Aynı yaklaşım Türk Dili Tetkik Cemiyeti Başkanı ve Burdur Milletvekili Necmi Dilmen tarafından da benimsenmiştir.

> Öztürkçe olduğundan hiç şüphe olmayan (kangı, kaçan nite) kelimeler bile bugünkü konuşulan yaşayan dilde yer bulmuyor. Bu halde Arapça, Farsça, Fransızca sanılan bir kelimenin Türk kökünden geldiğinin ıspatı demek, onun konuşulan ve yazılan dile alınması demek değildir ve olamaz (aktaran Beşikçi 1991a: 153-54).

Bu açıklamanın ardından Dilmen, elektrik, soley gibi kelimelerin Türk kökenli olduğunu ispatlamak için büyük bir gayret sarfeder. Beşikçi'ye göre "Dilmen, *kangı*, *kaçan* gibi Türk kökenli kelimeleri bir tarafa atarak, onları küçümseyerek, soley, elektrik gibi kelimelerle uğraşmakta, Fransızca kelimeleri Türk Dili Lügatına almaya çalışmaktadır. Bu, Fransızca'nın kökeninin de Türk dili olduğunu ispat gayretidir. Bu gayret aslında Türk dili ve Türk kültürü kaynaklarına dönüşü engellemektedir" (*age.*: 155).

Tüm bunlara dayanarak, gerek Türk Tarih Tezi'nin gerekse de Türk Kültür Devrimi'nin ana umdeleri olan millileşme ve medenileşme projelerinin sistematik ve kapsamlı bir hafızasızlaştırma pratiği üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz. Türk milletinin sahip olduğu, bir zamanlar sahip olup 600 yıllık Osmanlı İmparatorluğu döneminde unuttuğu ve sahip olması gereken özellikler aslında bugün Batı medeniyetinin sahip olduğu özelliklerdir. Ahmet Yıldız, bu nedenle Kemalist milliyetçiliğin, medeniyetçilik ilkesine araçsal olacak şekilde kurgulandığını belirtir (Yıldız, 2002: 222-223).

Irkî tahliller sonucunda[7] beyaz ve doğası gereği medeni olduğu ortaya çıkarılan Türk, bu bağlamda önemli bir misyon da yüklenmiştir; medeni olmayan-

7 Kafa ölçümlerinin yapıldığı Birinci Türk Tarih Kongresi, kan tahlilleri ve parmak izi ölçümlerinin yapıldığı İkinci Türk Tarih Kongresi ve Atatürk'ün direktifleriyle 1937 yılında gerçekleştirilen geniş ölçekli bir antropometri anketiyle, Türk'ün beyaz ve Avrupalı ve Anadolu'nun da baştan sona Türk olduğu ıspatlanmış oldu.

ları medenileştirmek ya da aynı anlama gelecek biçimde Türk olmayanları Türkleştirmek. Bu projenin öncelikli muhattabı çevresel faktörler ve kötü idare edilme nedeniyle[8] Türk olduğunu unutan ve kendini Kürt sanan 'dağ Türk'ünü tekrar medeniyetle ve dolayısıyla Türklükle tanıştırmaktır. İsmet İnönü 1937 yılında, Tunceli'deki isyanı ve Cumhuriyet Hükümeti'nin misyonunu şu şekilde açıklar, "Hükümet Tunceli'de iki seneden beri ıslahat programı uyguluyor. Bu program mıntıkayı medenileştirmek için bütün vasıtalarla ve hususi hükümler dahilinde orada geniş bir kalkışma teferruatını ihtiva etmektedir. Bunu şimdiye kadar orada kanuna muhalefetten kuvvet ve zevk almış olan bazı reisler iyi karşılamadılar. Islahat programına muhalefet etmek istediler... Tunceli'de ıslahat ve medenileştirme programı yürüyecektir" (aktaran Yeğen, 2002: 886).

3. Türk Tarih Tezi ve sekülerleşme

Türk Tarih Tezi Cumhuriyet kadrolarını, dinin devlet kontrolüne alınarak toplumsal ve siyasal alandaki rolünü olabildiğince aza indirmeye çalışma ve onu yeniden tanımlayarak topluma sunma çabasında da yalnız bırakmamıştır.

Klasik dönem Osmanlı tarihçiliğinde ve daha genel olarak klasik İslâm tarihçiliğinde tarihsel değişim, bir tanrısal irade tarafından belirlendiği yönündeki kavrayışla meşrulaştırılmıştır. Bu kavrayış, tarihte meydana gelmiş tüm değişimler ve etkilerin 'takdiri ilahi' olarak algılanmasını ister (Behar, 1996: 43). Bahsedilen tarihsel yöntem tarih okuyucusuna tarihsel olaylar arasındaki nedensellik ilişkisini tanrısal iradeyle bağlantılandırarak kurmasını vazeder.

Osmanlı klasik dönem tarihçiliğine rengini veren de dönemin tüm monarkları gibi (aynı zamanda İslâm halifesi olan) Osmanlı padişahının Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, Tanrı iradesinin bir yansıması olduğu inancıyla birlikte bu ilahi irade kavrayışıdır. Büyük oranda bu kavrayıştan beslenen Osmanlı tarihçiliği, son tahlilde "diğer imparatorluk tarihleri gibi temelde gelecekte hatırlanmak amacıyla olayların destansı bir aktarımı yoluyla siyasal meşruluk yaratmak gibi" (*age.*: 45) son derece pratik bir amaca da hizmet etmekteydi. Kemalist tarihyazımı kuşkusuz bu tür bir tarihçiliğin sona ermesi yolunda bir kopuş noktası değildir. Osmanlı tarihçiliğindeki değişim 1726 yılındaki Naima Tarihi'nden (*age.* 1996: 46) başlayarak Reform hareketlerinden etkilenmiş ve tarih çalışmaları da gelişerek Cumhuriyet'e kadar gelmiştir. Kemalist tarihyazıcılığının veya Türk Tarih Tezi'nin bahsedilen kültürel dönüştürme projesinin laikleşme ayağındaki en önemli birinci işlevi, insanların zihniyet evreninde 'nere-

8 Kötü idare edilmeden kastedilen Osmanlı döneminde her millete kendi diliyle konuşma imkânını verdiklerini söyledikleri sistemdir. Bu sistem Laz'a Çerkez'e, Kürt'e kendi dillerinde konuşmaya izin verdiği için onlar da asıl dilleri olan Türkçe'yi unutmuşlar ve konuştukları dili kendi dilleri sanmışlar. Biraz karışık göründüğünün farkındayız ancak ifadeler aynen böyle.

den ve nasıl geldik' gibi sorulara o güne kadar verilen cevapların dışında farklı cevaplar verdirmek, ikincisi de tarihsel olaylar arasındaki nedenselliği belirleyen güç olarak Tanrı iradesi yerine ırki veya milli iradeyi ikame etmektir. Burada kastedilen hem tarihçilik faaliyetinin bağlamının dönüştürülmesi hem de insanların geçmişe yönelik tahayyüllerinin dönüştürülmesi çabasıdır.

Türk Tarihinin Ana Hatları kitabının girişinde yazılan bir sayfalık "Bu Kitap Niçin Yazıldı" adlı bölümde bu iddiamızı destekleyecek son derece önemli ifadeler bulunmaktadır. Bu bölümde, bahsedilen kitabın iki amaçla yazıldığı söylenerek bu amaçlardan ilkinin

> Kainatın oluşumuna, insanın ortaya çıkışına ve insan hayatının tarihi devirlerden evvelki mazisine dair, yakın zamanlara kadar ilgi gören yanlış değerlendirmelerin önüne geçmektir. Yahudiler'in mukaddes saydığı efsanelerden çıkan bu görüşler, kaynakların eleştirisiyle ve son zamanların ilmi keşifleriyle artık tamamen kıymetini kaybetmiştir. Eleştirel tarihe ve tabii ilimlere dayanılarak kurulan varsayımlar elbette Sifrittekvin'in haberlerinden daha ilmidir. İşte bunun içindir ki kitabımızda insanın tarihine girmeden önce kainat, dünya ve insan hakkında zamanımızın ilme dayanan teorilerini aktardık ve açıkladık ve bunu yaparken batıl fikirlerden sıyrılarak, tarihi gerçekleri kavramaya çalıştık (Türk Tarihini Tetkik Heyeti, 1996: 25)

denilmektedir.

İkinci amacın ise, kitabın yazarlarının sözleriyle "milletimizin *yaratıcı* kabiliyetinin derinliklerine giden yolu açmak, Türk deha ve karakterinin esrarını ortaya çıkarmak, Türk'ün özellik ve kuvvetini kendine göstermek ve milli gelişmemizin derin ırki köklere bağlı olduğunu anlatmak" (*age.*: 25) olduğu belirtilir.

Bu sözler Tarih Tezi'nin Kemalist Kültür Devrimi hamlesinin laikleşme ayağı için nasıl ikili bir fonksiyonu yerini getirdiğini ortaya koymaktadır. Tarihyazıcılığının bu işlevi yerine getirirken kullandığı en önemli araç ise pozitivizmdir.

Kürt tarihyazıcılığına genel bakış

Bu bölüme başlarken 20. yüzyılın başından bu yana Kürt tarihyazıcılarının sıkça başvurduğu, yaşamı ve eserleri kendisinden sonrakilere büyük bir esin kaynağı olmuş Ehmedé Xanî hakkında kısa bir bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu yolla, son dönem popüler Kürt tarih yazarlarının Ehmedé Xanî'ye ve eseri *Mem û Zîn*'e [Mem ve Zin] yaklaşımlarını Türk Tarih Tezi'yle ve Kürt tarihyazımı içindeki farklı değerlendirmelerle karşılaştırma imkânı bulabileceğiz.

Mardin, Maraş ve Diyarbekir dolaylarını zaptederek Osmanlı'nın burnunun dibine kadar sokulan Safevi Devleti, Yavuz Sultan Selim'i doğuya doğru harekete geçirdi. İki imparatorluğun karşılaşma alanı Kürt aşiretlerinin ve emirlik-

lerinin bulunduğu bölgeydi. Hem bu devletlerin hışmına uğramaktan hem de iki taraf arasında cereyan edecek bir savaşta yok olmaktan korkan Kürt Beyleri ve aşiret reisleri bu imparatorluklarla ittifak arayışına girdiler. Önce Şah İsmail'e yanaştılar ancak Şah İsmail kendisine itaatlerini bildirmek üzere gelen on bir Kürt emiri hapse attırınca onlar da Osmanlı'ya yöneldiler (Mıhoyan, 2001: 82). Osmanlı'nın politikası ilk başlarda daha stratejiktir. İlk Osmanlı Padişahları tarihi *Heşt Behişt*'in [Sekiz Cennet'in] de yazarı olan Yavuz Sultan Selim'in danışmanı Kürt İdris-i Bitlisî'nin diplomatik çabaları sayesinde Osmanlı İmparatorluğu ile yirmisekiz Kürt emiri arasında Amasya'da ittifak andlaşması yapılır; bu anlaşmaya göre Kürt emirleri babadan oğula geçecek topraklar üzerinde Beylikler olarak örgütlenecekler, sınırları korumak ve savaş zamanı Osmanlı'ya asker göndermenin dışında kendi içişlerinde bağımsız olacaklardı. Tabii Osmanlılar da Kürt Beyler'i saldırıya uğradığında ordusuyla savaş katılacaktı (Ekrem Cemil Paşa, 1998: 138-139). Ancak nerede ise bağımsızlığın sınırına varan bu statüler Osmanlı'yı rahatsız etttiğinden, önlem olarak, eyaletleri sancaklara bölen bir idari kararla Kürdistan eyaletlerinin toprakları bilinçli bir şekilde bölünür. Örneğin Diyarbekir vilayeti 19 sancağa bölünür ve bunlardan yalnızca sekiz tanesi Kürt emirlerine verilir. Sonra da sırasıyla Van, Musul ve Urfa vilayetleri böyle bir uygulamaya tâbi tutulur (Mıhoyan, 2001: 91). Bu uygulamalarla birlikte o dönemde Osmanlı kayıtlarında Kürdistan olarak geçen coğrafya özerk bir statüyle de olsa Osmanlı'ya bağlanmış olur. İran İmparatorluğu da benzer bir uygulamaya gider ve beş Kürt beyliğiyle bu tarz bir anlaşma imzalar. Bundan böyle Kürdistan olarak tabir edilen coğrafya iki imparatoluğun savaş alanı olmuştur ve iki tarafta da ön saflarda çarpışanlar hep Kürtler'dir. Kanuni Sultan Süleyman'ın annesine "Onlar'ı (Kürt aşiretlerini) Gürcistan'dan Bağdat'a kadar sahra tahkimatları gibi, tek sıra halinde dizdim. . . Düşman onları atlayarak İslam'ın devletine sızamaz" (*age.*: 94) dediği söylenir. Bunun dışında, bir Bey'in bir diğerine karşı üstünlük elde etmek için merkezî otoriteyle birlikte hareket etmesinin ve hem İran hem de Osmanlı'nın, beyleri birbirine karşı kullanmasının da zemini hazırlanmıştı.

Osmanlı ve İran İmparatorlukları arasında ilişkiler ne zaman düzelecek olsa ilk seferler, tehlikeli ölçüde güçlenen Kürt Beylikleri üzerine düzenleniyordu. 1608 yılında Bradost Aşiretinin lideri Emirhan Yekdest, İran Şahı'nın, üzerine gönderdiği ordulara karşı Dım Dım Kalesinde güçlü bir direniş sergilemiş ancak sonunda yenilmişti. 1656 yılında Kürt Beylikleri içinde en büyüğü ve mamuru olan, İdris Bitlisî ve ilk Kürt tarihi *Şerefname*'nin de yazarı Bitlis Emiri Şerefhan Bitlisî'nin de içinden çıktığı Bitlis Beyliği, Osmanlı İmparatorluğu'nca yıkılmıştı. O dönemde Bitlis'te bulunan Evliya Çelebi'nin anlattıklarına göre, Bitlis Beyi Evdal Han'ın kütüphanesi de yağmalanmış ve bizzat kendisinin yazdığı 76 kitaba el konulmuştu (aktaran Burkay, 1992: 184-185). Fakat Kürtler'i ve bu arada Ehmedé Xanî'yi etkileyen asıl olay 1639 yılında Osmanlı ve İran

imparatorlukları arasında imzalanan Kasrı Şirin Anlaşması'ydı. Bu anlaşmayla birlikte iki imparatorluk arasındaki kesin sınır çizilmiş oluyordu.[9] Kasrı Şirin Anlaşması'nın imzalanmasından 12 yıl sonra dünyaya gelen Xanî, bu anlaşmayla ilgili olarak şu şiiri yazmıştır:[10]

Tasek ji vé ava zelal
Nadim bi hewza kewseré
Levhatina Qesra Şîrîn
Jé nabînim tu meferé
Piştî roja me bu tarî
Mirin xweşe ji amberé

Bir tas berrak suyunu dahi
Cennetin kevser suyunun havuzuna değişmem
Kasr-ı Şirin anlaşmasında
Hiç hayır ve kurtuluş görmüyorum
Bundan böyle bizim kara yazgımız zifiri karanlıkla birleşti
Bu halde bize ölüm amber sofrasından daha iyidir (H. Mem, 1998: 16).

Tüm bu olumsuzluklarına rağmen 16. ve 17. yüzyıllar, otonomilerini güçlendirebilen Kürt Beylerinin ayrı ayrı da olsa adlarına imaretler yaptırdıkları, medreseler kurdukları, saraylar inşa ettikleri bir dönemdir. Üstelik Osmanlı ve İran arasındaki savaşlara rağmen bölgesel ticaretin gelişme potansiyeli vardır. Bu beylikler siyasal anlamda özerkleşmek istedikleri Türk ve Fars imparatorluklarından kültürel olarak da özerkleşmek isterler. Beyler'in saraylarında dengbéjler (halk ozanları) himaye edilir, medreselerde Kürtçe eğitim verilir; klasik Kürt şiirinin üç büyük ismi, Melayé Baté, Melayé Cizîrî ve Feqiyé Teyran, bu dönemde yetişir. Melayé Baté, Kürtçe Mevlid'i yazmıştır. Melayé Cizîrî, Kürtçe bir Divan kaleme almış ve eserini bilinçli olarak Kürtçe yazdığını söylemiştir; Diwan'ında yer alan şiirlerden birinin başlığı 'Şebçıraxa Şebé Kurdistan'dır (Kürdistan Gecesinin Aydınlığı).[11] Şüphesiz Kürt sözlü geleneğinin yazıya aktarılmasında en büyük pay sahiplerinden biri olan Feqiyé Teyran, şiirlerinde özellikle Arapça ve Farsça kelimeler kullanmaktan kaçınır. Feqiyé Teyran'ın hayatı ve eserleri üzerine bir çalışma yapan Xalid Sadînî, onun çok yalın ve sade bir Kürtçe kullandığını ve birçok Kürtçe kelime türettiğini yazar (Sadînî, 2000: 65). Ayrıca Sadînî'nin belirttiğine göre Feqiyé Teyran, Emirhan Yekdest'in Dım Dım Kalesi'ndeki (Kela Dim Dim) direnişi üzerine uzun bir destan yazmıştır (*age.*: 60).

Nureddin Zaza, Memé Alan destanına yazdığı önsözde 16. ve 17. yüzyılda bölgede gelişen ticaretin Kürdistan'ın bütün pazarlarını birbirine bağladığını ve

9 Bu sınır bugün de İran ve Türkiye arasındaki sınırdır.

10 İlgili olan okuyucular için metinde geçen Kürtçe şiirler orijinalleriyle birlikte verilmiştir.

11 Melayé Cizîrî'nin Divan'ı 1986 yılında Zeynelabidin Zınar tarafından Latin harflerine çevrilerek basılmıştır; Melayé Cizîrî, *Dîwan,* Fırat Yayınları, İstanbul, 1987.

bunun ülkenin birliğini sağladığını söyler ve bu birlik ve bütünlük algısına örnek olarak da Melayé Cizîrî'nin şu dizelerini örnek gösterir:

Gulé Baxé İremé buhtan im
Şebçiraxé şebé Kurdistan im

Cennet Bağının gülü Botan'ım
Kürdistan gecesinin aydınlığıyım.

Zaza'ya göre bu dizeler Melayé Cizîrî'nin kendini sadece Botan'ın değil tüm Kürdistan'ın şairi olarak gördüğünü göstermektedir. Bu durum Kürdistan'da yeni bir siyasi yapılanmayı zorunlu kılmaktadır. Zaten Memé Alan destanında Cizre Bey'inin yerilirken Kürtler'in Padişahı olarak anılan Mem'in övülmesi Kürtler'i birleştirecek bir irade isteğinin göstergesidir (Zaza, 2000: 13-14).

İşte Ehmedé Xanî dünyaya geldiğinde üzerinde yaşadığı coğrafyanın hal-i pür melali buydu. Yukarıda özetlediğimiz olumlu gelişmeler de iki imparatorluğun merkeziyetlerini arttırma çabaları nedeniyle büyük ölçüde sekteye uğramıştır; ayrıca ekonomik gelişmeler de Kürt Beyleri arasında bir birliği zorlamaktadır. Bir medrese alimi olarak yetişen Xanî, dönemi kültür ve siyaset merkezi olan Beyazıt'ta (Aras, 1996: 54) Beyazıt Mîri İshak Paşa'nın baş danışmanı olmuştur. Eserini tamamladığı yıl olan 1695, aynı zamanda İshak Paşa sarayının yapımının da tamamlandığı yıldır ve Xanî bu sarayda danışmandır (H. Mem, 1998: 19).

Ehmedé Xanî'yi Kürt aydınları için bu kadar önemli kılan şey, eseri *Mem û Zîn*'in 'Derdimiz', 'Kitabın Kürtçe Yazılış Sebebi' ve 'Saki, Şarabı Kadehe Doldur' bölümlerinde dile getirdiği düşüncelerdir. 'Derdimiz' bölümünde, yaşanan tüm sıkıntıların kaynağının Kürtler'in ittifak sağlayamaması olduğunu söyler; Kürtler himmetlidir, güçlüdür, ancak birlikleri olmadığı için zelil olmaktan kutulamamışlardır. Eğer birlik olabilmiş olsalardı, Osmanlılar'ın ve İranlılar'ın imha oklarına hedef olmazlardı. Xanî bu konuda şöyle yazar:[12]

Wan girt bi Şîrî şehri şihret
Texsir kirin biladi himmet

Her mîrekî wan bi bezli Hatem
Her mîrekî wan bi rezmi Ristem

Bifikr ji Ereb heta ve Gurcan
Kurmancî ye bû ye şibhi bircan

12 Mem û Zîn'in tamamı 1958 yılında Mehmet Emin Bozarslan tarafından Latin harflerine çevrilerek Türkçe tercümesiyle birlikte basıldı. Ancak 'Derdimiz' ve 'Kitabın Kürtçe Yazılmasının Sebebi' başlıklı bölümlerinin büyük bir kısmı sansürlüdür. Bu bölümlerin tam metni Kamuran Ali Bedirhan'ın, 1939 senesinde Ömer Hayyam'dan çevidiği *Çirokek Gotin û Ketin Xewé* [Bir Masal Söylediler ve Uykuya Daldılar] adlı kitabın baş kısmında bulunmaktadır. Türkçe çeviriler içinse Ferhat Şakeli'nin *Mem û Zîn'de Kürt Milliyetçiliği* kitabı baz alınmıştır.

Ew Rûm û Acem bi wan hisar in
Kurmanc hemi li çar kenarın

Her du terefan qebîli kurmanc
Bo tîri qeze kirine amanc

Goya ku li serhadan kilîd in
Her taife sed dikin sedîd in

Ger dé hebuwa me ittifaqek
Vék ra bikira me inqiyadek

Rûm û Ereb û Acem temamî
Hemiyan ji me re dikir xulamî

Tekmîl dikir me dîn dewlet
Tehsîl dikir me ilm û hikmet

Onlar ki kılıçla şöhret şehrini fethetmişler
Onlar ki himmet ülkesine boyun eğdirmişler

Onların her beyi Hâtem cömertliğinde
Ve Rüstem cengaverliğinde her bir erkeği

Bak Arap ülkesinden Gürcü ülkesine kadar
Kürtlük'tür ki olmuş kale gibi, kaleye benzer

Bu Rumlarla Acemler onlarla korunup hisar olmuşlar
Kürtler'in hepsi dört kenarda yer almış

Kürd aşiretlerini her iki taraf
İmha oklarına hedef yapmışlar

Sınır boylarında Kürtler sanki kilitmiş
Ve her bir aşiretleri sanki bir setmiş

Olsaydı bir uzlaşma ve dayanışmamız eğer
Ve hepimiz birbirimize itaat etseydik eğer

Rum, Acem ve Araplar'ın hepsi
Bize hizmetçilik ederdi onların hepsi

O zaman tamamlardık dini de devleti de
Ve elde ederdik bilimi de hikmeti de

Xanî, bu bölümler boyunca Kürtler'in yaşadıkları sıkıntıları sıraladıktan sonra 'Olsaydı bizim de bir sahibimiz', 'Olsaydı bizim de bir başı yücemiz', 'Olsaydı bizim de bir padişahımız' demekte ve ardından durumun Kürtler için nasıl değişik olacağını anlatmaktadır. Eserin, 'Kitabın Kürtçe Yazılış Sebebi' bölümünde Kürt şairlerinin ve alimlerinin Kürtçe kullanmama nedenini Kürtler'in ilime, felesefeye ve şiire değer veren bir sahiplerinin olmamasına bağlıyor. Farsça ve Arapça 'para etmektedir' çünkü bu dilleri himaye eden yöneticiler vardır, oysa Kürtler ve Kürtçe sahipsizdir; bu nedenle de 'ilim ve sanat pazarında' alıcısı yoktur:

Kurmanc ne pir di békemal in
Emma di yetîm û bémecal in

Filcimle ne cahil û nezan in
Belkî di sefil û béxudan in

Gér de hebuwa me jî xudanek
Alikemerek letîfedanek

Ilm û hiner û Kemal û izan
Şihr û xezel û kitab û dîwan

Ev cins biba li ba wî mamûl
Ew neqd bibali nik wî meqbûl

Min dé ilim û kelamî mewzûn
Alî bikira libané gerdûn

Bîna ve riha Melé Cizérî
Pé hey biqîra Elî Herîrî

Keyfek we bida Féqihé Teyran
Hetta bi ebed bimaye heyran

Hayır... Kürtler o kadar kemalsiz değil
Fakat öksüz ve mecalsizdir

Hep birden bilgisiz ve cahil değil,
Sadece sefil ve sahipsizdir

Olsaydı bizim bir sahibimiz,
Yüksek himmetli, incelikleri bilen bir sahibimiz,

Ilim kabiliyet, kemal, iz'an,
Şiir gazel, kitap divan,

Bu çeşitler onun yanında geçerli
Bu paralar onun yanında makbul olsaydı;

Ben o zaman manzum sözlerin bayrağını,
Dünya damının üstüne asardım

Geri getirirdim Melayé Cizîrî'nin ruhunu
Ve diriltirdim onunla Elî Herîrî'yi

Feqiyé Teyran'a öyle bir sevinç verirdim ki
Ebediyete kadar hayran kalırdı

1898 yılında Kahire'de, Bedirhan Paşa'nın oğlu Mikdat Bedirhan tarafından çıkarılan ilk Kürtçe gazete *Kürdistan*, modern Kürt milliyetçiliği fikirlerinin neşredildiği ilk yayın organı olarak addedilebilir. Ehmedé Xanî'nin *Mem û Zîn*'inden parçalar yayınlayan, Selahaddin Eyyubi'den söz eden gazetenin 8. sayısında, gazetenin editörü Abdurrahman Bedirhan "Ben bilirim ki Kürtler Kürdistan tarihi hakkında pek bilgi sahibi değildir. Bunun için her defasında Kür-

distan ve ataları hakkında yazılar yazacağım" demiştir (Mazhar Ahmed, 1997: 67-68). Bu ifade, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Kürt aydınları tarafından çıkarılan yayın organlarının, kurulan derneklerin ve kulüplerin ana gayesini yansıtır niteliktedir: "Ulusal eğitim yoluyla Kürtler'i çağın gerisinde kalmaktan kurtarmak ve Kürt ulusal bilincini geliştirmek." Ulusallığa yapılan bu vurgu çağın politik gerekleriyle de paralellik göstermektedir; Wilson'un 14 İlkesi'ne mazhar olmak ya da Lenin'in ulusların kendi kaderini tayin hakkınından yararlanmak için Kürtler'in ulusal özelliklerinin belirginleştirilmesi ve ulusal taleplerinin dile getirilmesi gerekmektedir. Ancak Kürtler'in bağımsızlık talepleri uluslararası arenada pek karşılık bulmadı. 'Bağımsız Kürdistan' ibaresi, 1919 yılında Kürdistan Delegesi sıfatıyla konferansa katılan Osmanlı eski Sefiri Babanzade Şerif Paşa'nın diplomatik girişimleriyle koydurulduğu Sevr Anlaşması dışında hiçbir uluslararası belgede yer almadı. Buna karşılık bu dönemde Türkler'in, Farslar'ın ve Araplar'ın birer devletleri olmuştu.

Kürtler'in bağlı bulundukları devletlerin hükümetleri tarafından yok sayılmaları bu kuşağın uğraşmaları gereken ilk sorundu. Kürtler'in ve Kürt dilinin aslında varolduğunu, Kürtler'in hiçbir yerden gelmeyip, binlerce yıldır bugün bulundukları topraklar üzerinde yaşadıklarını kanıtlamaya çalışıyorlardı. Yani Kürtler ne "Merep barajının yıkılmasından sonra meydana gelen selde dağlara çekilip başka kavimlerle karışarak anadilleri olan Arapça'yı unutmuş Araplar" (Zeki, 1992: 35), ne Orta Asya'dan geldikten sonra yerleştikleri dağlık bölgelerde, Türk kültüründen uzak kalarak, Arap ve Fars etkisiyle, Türkçe'yi unutmuş olan Türkler,[13] ne de konuştukları dil, Farsça'nın "bozuk bir taşra ağzından başka bir şey olmayan" (Malmîsanij, 2002: 17) Farslar'dı. Dağlara çekildiği için medeniyetten uzak kalmış, dolayısıyla medeniyete tekrar kazandırılması gereken Kürt imgesi, aşılması gereken bir diğer sorundu. Buna mukabil Kürtler'in medeni bir halk, hatta medeniyetin kurucusu olan halk olduğunun gösterilmesi gerekiyordu. Bunu ispat etmek için kullanılan yöntem Kemalist yöntemle büyük bir benzerlik gösteriyordu; arkeolojik bulgulara dayalı olarak tarihyazımı.[14] Ancak burada Kemalizmle olan ilişki hem bir etkilenme hem de bir reflekstir. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti, bu bölgeleri Türk'ün Anadolu'daki ilk yerleşim yeri olarak tespit edip, aradan geçen zaman içinde unutulmuş olan bu gerçeği yeniden hatırlatmak ve coğrafyayı gerçek sahiplerinin yapmak amacıyla yeniden Türkleştirme faaliyetlerine girişirken, Kürtler, Mezopotamya'nın

---

13 Dönemin önde gelen edebi ve politik şahsiyetlerinden biri olan Celadet Ali Bedirxan, 1933 yılında Mustafa Kemal'e gönderdiği mektupta uzun uzun Kürt dilinin tarihçesi ve gramer yapısını anlatmış ve Kürtçe'nin neden 'dağ Türkçesi' olamayacağını ıspat etmeye çalışmıştır. Bkz. Emir Celadet Ali Bedirxan, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*, Doz Yayıncılık, İstanbul, 1992.

14 Böyle bir tarihyazımının analizi için bkz. Suavi Aydın "Cumhuriyetin İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2*, s. 344 -370.

ve Kürdistan'ın ilk sakinlerinin kendileri olduğunu ve binlerce yıldır orada oturduklarını ve bu nedenle Türkler'in o coğrafya üzerinde hiçbir haklarının bulunmadığını göstermeye çalışıyorlardı.

Bu dönem Kürt tarihçiliğinde 'ilk olma', 'kadim olma' anlamında medeniyet vurgusunun ön planda olmasına karşın Batılılık ya da çağdaşlık üzerine yapılan vurgu o kadar belirleyici bir yere sahip değildir. Vurgu ulusal ve sadece Kürt'e özgü olan üzerinedir. Daha 1920'li yılların başında aydınlar ve Azadî Örgütü'nün kurucularından olan Cibranlı Halit Bey Kürtler'e ulusal giysileri içinde dolaşmalarını salık veriyor ve Kürt edebiyat klasikleri Mele Ehmedé Cizîrî ve Ehmedé Xanî'nin eserlerini yayıyorlardı (Jwadieh, 2001: 216).

Bu anlamda köken açısından tarih öncesine gidilirken ulusal kültür açısından Kürt orta ve yakın çağı esas alınıyordu. Bu durum, 'modernleşme', 'Batılılaşma', 'çağdaşlaşma', söylemi üzerinden Kürtler'i Türklüğe entegre etmeye çalışan Kemalist politikaya karşı bir direniş olarak da okunabilir.

Latin harflerine dayalı bir Kürt alfabesi hazırlayan Celadet Ali Bedirhan'ın bu girişimi de benzer bir şekilde değerlendirilebilir. Bedirhan, Türkiye'deki harf inkılâbından sonra latin harfleriyle eğitim görmeye başlayan yeni kuşak Kürtler'in, Arap harfleriyle verilen Kürtçe ürünleri okuyamayacağını düşündüğü için böyle bir girişimde bulunmuştur. Celadet Bedirxan tarafından 1932'de çıkarılan *Hawar* Dergisinde, Eli Herîrî, Melayé Baté, Melayé Cizîrî, Feqiyé Teyran, Ehmedé Xanî gibi Kürt edebiyatının klasik şairlerinin eserleri yayımlanıyor, bunlar üzerinde incelemeler yer alıyordu. Bu isimler Kürt halkının, Kürt ulusunun şairleri olarak anılıyordu. Ayrıca, Kürt hikâyeleri, masalları, tekerlemeleri yazıya geçiriliyordu. Cigerxwin, Osman Sebri, Kamuran Ali Bedirxan, Nureddin Zaza, Kadri Can, Hasan Hişyar Serdi gibi dönemin ünlü edebi simaları yurtseverliği öven şiirler ve hikâyeler yazıyorlardı.

Ayrıca bu kuşağın bir diğer önemli zihin meşguliyeti de Kürtler'in ulusal birliğinin nasıl sağlanacağıydı. Sorunun çözümü için referans alınan kaynak Ehmedé Xanî'nin *Mem û Zîn* adlı eseriydi. Asıl ismi Şéxmus Hesen olan Cigerxwin'in, 'yüreği kan ağlayan' anlamına gelen bu ismi *Mem û Zîn*'i okuduktan sonra kullanmaya başladığı söylenir; Cigerxwin, Ehmedé Xanî için "bavé netewperestî" (Kürt milliyetçiliğin babası) der ve "Welaté Şérin" (Şirin Vatan) adlı şiirine Ehmedé Xanî gibi "Vatanımın nehirlerinin bir tas suyunu Zemzem ve Kevser suyuna değişmeyeceğim" diyc başlar (Cigerxwin, 1992: 414).

Bu aydınlar Xanî'nin Kürt Beylerine yaptığı siyasal birlik çağrısını, *ulusal birlik* çağrısı şeklinde çağdaş bir tınıyla yeniden formüle etmişler ve 'ulusal birlik'lerini sağlamadıkça Kürtler için bir kurtuluş olmadığı sonucuna varmışlardır. Cigerxwin, *Salar û Midya* adlı kitabında şöyle yazmıştır (Cigerxwin, 1991: 35):

> Kes mezin nabî bé él û welat
> Yekîtîya Kurde tilisma felat.

> Hiç kimse il'i* ve vatanı olmadan gelişemez
> Kürtlerin birliği kurtuluşlarının anahtarıdır.

Aydınların yeni kutsalı vatanlarıdır (welaté xwe). Celadet Bedirhan Kürt Bayrağı'nın güzelliği üzerine şiirler yazmıştır (Bedirxan, 1998: 12). Ayrıca bu dönemde Ortadoğu'da, Kürtler'in ulusal inkârından kaynaklı bir 'Kürt sorunu' olduğu ve bu sorun çözülmedikçe Türkler'in, Araplar'ın ve Farslar'ın da bundan muzdarip olacağı ve mevcut yapılanmanın kimseye bir faydasının olmadığı tespiti bir tez olarak işlenir. Celadet Bedirxan, 1934 yılında çıkarılan 'Mecburi İskan Kanunu'na istinaden kaleme aldığı *Kürt Sorunu Üzerine* adlı kitabında Kürt sorununun İran, Irak ve Türkiye'deki gelişimini tartışır. Kitabın 11-18. sayfaları arasında Ehmedé Xanî'nin *Mem û Zîn*'ini değerlendiren Bedirhan'a göre Ehmedé Xanî eserinde Kürt 'ulus'unun durumunu ortaya koymuş ve ona öğütler vermiştir (Bedirxan, 1997: 11). Sonuç olarak bu dönemdeki Kürt tarihi 'Kürt kültürel kaynaklarının' ve 'Kürt sorununun' tarihidir.

Son dönem popüler Kürt tarihyazımı

Son dönem popüler Kürt tarihyazımını incelemek için üç kitap ele alınacaktır; bunlar, Cemşid Bender'in *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*, Faik Bulut'un *Ehmedé Xané'nin Kaleminden Kürtler'in Bilinmeyen Dünyası* ve Kemal Burkay'ın *Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan* adlı çalışmalarıdır. Bir tür tarih tezi oluşturmakla eleştirilen bu çalışmalar yazının girişinde sözünü ettiğimiz Kemalist tarihyazıcılığının temel yöntemlerinin sorgulanmadan benimsendiği çalışmalar olup Kürt okuyucular arasında da oldukça popülerdirler.

İlk dönem tarihçiliğinden farklı olarak bu çalışmalarda 'ulusal olana' ve 'ulusal soruna' yapılan vurgu azalırken Kürtler'in kökenine yapılan vurgunun arttığını görüyoruz. Ayrıca Kürtler'i ve Kürt tarihini tanımlamak için yeni bir terminolojinin de geliştiğine tanık oluyoruz: laik, çağdaş, Batıcı, ilerlemeci. Burada da vurgu ulusallıktan Batılı çağdaş ve laik olana kayar. Bu dönem çalışmalarına egemen olan başka bir yaklaşım ise ulusal bir din olan ve *ilerici özelliklere* sahip bulunan Kürt Dini Zerdüştlüğün ve Yezidiliğin, Alevilik inancının temellerini attığının ispatlanmaya çalışılmasıdır. Burada Alevilik de, laik, ilerici bir düşünce sistemi olarak tanıtılır.

Yarısı, Kürtlerin insanlığı ilk kez mağara hayatından kurtaran, emekleyen çocuğu ellerinden tutup yürüten, *uygarca bir yaşamın* koşullarını ilk oluşturan bir halk diğer yarısı da Alevilik'in bir Kürt yaratımı olduğunu ispatlamaya ayrılmış olan Cemşid Bender'in *Kürt Tarihi ve Uygarlığı* kitabı, bu anlamda bir klasik olarak addedilebilir. Bender'in kitabında Kürtler'in etnik sentez süreci

---

(*) Asabiyet ilişkisi anlamında kullanılmıştır.

gibi bir kavram bulunmamaktadır. Bu halk tarihe adımını attığı itibaren bugünkü bildiğimiz anlamda Kürt olduğunun bilincinde olan bir halktır. İkinci bir nokta ise aynen Kemalist tarihyazımında olduğu gibi Kürt'e ait bütün özelliklerin modern dünyada var olan özelliklerle tanımlanmış olmasıdır. Örneğin "M.Ö. XV. yüzyılda Kürt Kussi ülkesi siyasal yönetim yönünden *modern devlet* yapısının izlerini taşımaktaydı" diye yazmakta, sonra bu devletin faaliyetlerini sayarak "işte tarihin bildiği en eski dönemlerden günümüze kadar gelişerek gelen devlet yapısı ile devletlerarası yakınlaşmanın hukuksal temelini, Kürt Kussi-Kasit İmparatorluğunda bulmaktayız" (Bender, 1992: 19) demektedir.

Ağırlık ve ölçü birimlerini bulanlar Kürtler'dir; astronomi bilimi Kürtler tarafından uygarlığa armağan edilir; takvimi bulanlar Kürtler'dir; kerpiç, Kürt Kassit ülkesi zamanında kullanılır ilk kez (*age.*: 21-22). Yani Kürtler bugünkü modern uygarlığın temel yapı taşlarını meydana getiren halktır.[15]

Kürtler'in Alevilik'le olan ilişkisi de bu ruhu yansıtır biçimdedir.[16] Çünkü Bender'e göre İslâmiyet Kürt topraklarına geldiğinde bu dini gerici bulan Kürtler, Zerdüştilikteki felsefelerini ve içkili ayin gibi inanç pratiklerini bu dine katmışlar ve böylece gerici olan bu dine ilerici bir çehre kazandırmışlardır; işte Alevilik bu sentezin ürünüdür (*age.*: 107, 119). Kitabın 95. sayfasından yapacağımız bu alıntı aslında tüm bu söylediklerimizi özetler niteliktedir; Bender, Alevilik'in bir Kürt yaratımı olduğu yönündeki argümanlarını şöyle sonlandırır:

> Cami kurumuna karşı dergah ve tekkeyi yaratan Kürt halkı bu girişimini Zerdüştilik ve Yezidilikten gelen uygulamalarıyla zenginleştirmiş ve kendi içinden çıkan düşünürleriyle de olayın takipçisi olmuştur. Ebul Vefa'nın gerek kendisi gerekse kendisinden sonra gelen öğrencileri *laik, uygar, çağdaş ve devrimci* bir yol izlediler. Söylemek istediğimiz işte bu (Bender, 1992: 95).

Ehmedé Xané'nin Kaleminden Kürtler'in Bilinmeyen Dünyası adlı kitabında, Faik Bulut Xané'nin bugüne kadar 'dar milliyetçi kalıplar' içinde hapsedilip değerlendirildiğini (Bulut, 1995: 23-24), oysa *Mem û Zîn*'in bundan çok daha fazla bir anlama sahip olduğunu söyler. Bu eser bilinmeyen Kürt dünyasının esrarını içermektedir. Antik Kürt toplumunun tüm gelenek ve görenekleri, inanç motifleri, sınıflı toplumun çelişkileri, diyalektik yasaların özü sinmiştir aşk dizelerine (*age.*: 24).

Bulut, *Mem û Zîn*'in konusunu, kavramlarını, kurgusunu, antik bir Kürt destanı olan, Memé Alan'dan aldığını söyler (*age.*: 28). Kürt halkına ait olan bu

---

15 Yalçın Küçük, yukarıda da anılan *Bakış* adlı kitabında Cemşid Bender'in, tarihin bütün ayrıntılarını Kürtlüğe indirgeme yolundaki aşırı ancak "sevimli" çıkışlarını da "sempatiyle karşıladığını" ve yer yer çubuğun tersine bükülmesinde haklı bir akıl olduğu için bu denemelere gerek olduğunu söylemektedir (Küçük: 43).

16 Burada Alevilik bir Kürt dini midir değil midir sorusuyla ilgilenmemekteyiz. Bizim asıl göstermeye çalıştığımız şey tarih okuma yönteminin ve kullanılan terminolojinin kendisidir.

destan milattan önce binli yıllara kadar gitmektedir. Ehmedé Xané, Memé Alan destanının tüm öğelerini kendi eserine aktarmıştır; öze, kurguya herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Peki antik bir Kürt destanı olan Memé Alan'dan Mem û Zîn'e geçen antik Kürt halkının özellikleri nelerdir? Bu özellikler, anaerkillik, kadın erkek eşitliği, içkili dinî ayin düzenleme geleneği ve güneşe tapınmadır ve bu özellikler bugün de Kürt toplumunda bulunmaktadır; Kürtler İslâmiyet'i kabul etmelerine rağmen antik çağda yarattıkları bütün değerleri ve gelenekleri bu dine taşıyarak bu saydığımız değerleri muhafaza etmişlerdir; aynı zamanda İslâmiyet'e, ileride materyalist felsefenin yolunu açacak olan düşünce öğelerini taşımışlardır. Çünkü Zerdüştlük inancından devralınan düalist düşünce kaba materyalizmin de temelidir (*age.*: 33).

Kitapta Xané de karşımıza değişik bir portreyle çıkar; Xané dindar sufi bir müslüman olmasına rağmen sergilediği sınıfsal tutum nedeniyle tümüyle materyalist konumdadır. Sözgelimi, Kürtler'in neden bir devlet kuramadığını sorgulayıp, Kürt toplumunun Allah'ın iradesiyle sahipsiz biçare kalmasına şaşırıp, ilahi iradeye ipe sapa gelmez sorular sorarken materyalisttir. Deyim yerindeyse Xané, Kürtler adına Tanrı iradesini sorgulayan bir asidir (*age.*: 59). Ancak o dönem başlı başına materyalizm diye bir fikir akımı olmadığı için Xané materyalistim diyemezdi (*age.*: 44).

Ehmedé Xané'yi en fazla etkileyen şair olarak Feqiyé Teyran'ı tanımlarken "tarihte ilerlemenin yanında yer alıyor, köhnemiş yapıların ve sömürünün bitmesini istiyor. Eskinin ölümüne karşı yeninin doğumunu ve zaferini kutluyor" demektedir (67-68).

Gerek Bender gerekse Bulut, Kürtler'in ulusal özelliklerinin oluşum tarihini, tarih öncesine ya da antik çağa atarak ve bu özellikleri de bugünkü terminolojiyle Batılı, çağdaş, laik, uygar özlerle tanımlayarak Kürt'ü tarih dışına itmektedirler; çünkü bu özellikler orta ve yakın çağda da olduğu gibi muhafaza edilmişlerdir. Kürt'e ait olan bütün özellikler bugün çağdaş dünyanın sahip çıktığı özelliklerdir; hatta Kürtler bunların yaratıcısıdırlar da.[17] Bunun politik bir yanının olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kültürel özellikleri Bender'in ve Bulut'un kitaplarında tanımlanan Kürt, Kemalist Cumhuriyet'in yaratmak istediği *ideal* Türk tipidir.

Kemal Burkay'ın *Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürditan* kitabı 'sol perspektiften' bir Kürt tarihi okumasıdır. Burkay'ın kitabında adı geçen Kürdistan, feodal ve gerici beylere karşı ilerici ve anti-feodal halkın mücadele alanıdır; Kürt halkı hep ilerici, çağdaş ve devrimci öze sahip bir halk olarak çıkar karşımıza. Üstelik tarihe adım attığından beri bu özelliklere sahiptir. Kitapta, Bender ve Faik Bulut'ta da görülen bir eğilim göze çarpar; Ehmedé Xani, Feqiyé Teyran ve Me-

17 Burada Batılı ve çağdaş olmanın tanımı da popüler ve magazinel düzeyde bir algılamaya tekabül eder. Yoksa ne Bender ne de Bulut modern, Batılı ve çağdaş düşüncenin ve toplum yapısının bir analizine girişmişlerdir.

layé Cizîrî'den bir Dadaloğlu, bir Köroğlu, bir Yunus Emre olarak bahsedilmektedir; bunlar zorba Beylere karşı halkın yanında yer alan, halk kültürünü yaşayan ve yaşatan halk ozanlarıdırlar (Burkay, 1997: 322-323). Bunun böyle olduğunu gösterebilmek bu yazarlar için o kadar önemlidir ki, Xanî'nin 'alt sınıflardan' geldiğini ıspatlamak için büyük bir çaba içine girerler (Şakeli, 1996: 21). Velhasıl Xanî, saraya karşı yoksul halkın şairidir.

Burkay, Şeyh Ubeydullah isyanını anlatırken 'işte kitlelerin içinde bulunduğu ağır sömürü ve zulüm ortamından kaynaklanan bu ve benzeri pek çok olay, Şeyh Ubeydullah hareketini adım adım hazırlamış, Şeyh Ubeydullah ise bir bakıma, zorunlu olarak hareketin başına geçmek zorunda kalmıştır. Burada bir feodalin çıkarlarıyla, anti-feodal bir öz taşıyan bir kitle hareketinin çıkarlarının, bir siyasi eylem içinde nasıl uzlaştığına tanık oluyoruz. Kitlelere önderlik edecek daha ileri sınıflar (burjuvazi ile proletarya) olmadığı için ezilen halk yığınları (başta köylüler olmak üzere, esnaf ve zanaatkârlar, küçük tüccarlar) örgütsüzdürler ya da o denli güçlü bir örgütleri yoktur. Toplum bu durumda ister istemez çevresine toplanacağı bir baş arayacak, o da kaçınılmaz olarak geleneksel liderlerden biri, kişisel çıkarları söz konusu eyleme denk düşen bir bey, bir din adamı, aşiret reisi olacaktır' (Burkay, 1997: 315, 317-318) demektedir. Burada da vurgu ulusal olandan sınıfsal olana kaymıştır. Burkay'ın Beyler ve aşiret reisleri hakkındaki görüşü, Türkiye Cumhuriyeti'nin görüşünden pek farksız değildir. Ancak Türkiye Cumhuriyeti bu konuda daha bilinçlidir, en azından o dönemde Kürt siyasal birliğinin Beyler ve Şeyhler aracılığıyla gerçekleştirildiğini ve bu nedenle Kürt etnopolitik kimliğinin üretildiği bu mekânların tasfiye edilmesi gerektiğini Burkay'ınkinden daha yerinde bir bakış açısıyla tespit eder.

Farklı Kürt tarihyazımı örnekleri

Şeyh Sait İsyanı üzerine olan kitabında Robert Olson, "Kürt halkının tarihe katılışını incelemeden Türkiye-Osmanlı tarihi yazmak, Amerikalı zencilerin tarihini ve etkisini incelemeden Amerikan tarihini veya Sovyet müslümanlarının tarihini incelemeden Sovyet tarihini yazmaya benzer" demektedir (aktaran Peker, 1993: 35). Kürt tarihi, bu anlamda, Türkler'in de (aynı zamanda Araplar'ın ve Farslar'ın da) son yüzyıl boyunca geçirdiği son derece sancılı siyasal-kültürel sarsıntı ve değişim sürecinin "resmî olmayan" bilgi ve olgularını da gözler önüne serme potansiyeline sahiptir (Laçiner, 1995: 8). Bu bölümde adını zikredeceğimiz çalışmalar Kürt tarihini hâlâ 'ulusal ve uluslararası bir sorunun' tarihi olarak ele alan çalışmalardır.

Bu çalışmalar içinde belki de en yetkin olanı, Kürt Araştırmaları Merkezi Başkanı Prof. Şakîré Xıdoyé Mıhoyan'ın öncülüğünde gerçekleştirilen *Kürdistan Tarihi* adlı çalışmadır. 7. yüzyıldan günümüze Kürdistan tarihini inceleyen

kitap, Kürt tarihini ilgili dönemlerini Farsça, Arapça, Rusça ve Kürtçe kaynaklarından takip eder. Kitabın en önemli yöntem farkı, teleolojik bir tarih okuması olmamasıdır; kırılmalar, geri dönüşler, iç çelişkiler ve trajedilerle dolu bir tarihtir bu. Örneğin Ekrem Cemil Paşa'nın "yurtsever duygularla" kaleme almış olduğu *Kürdistan Kısa Tarihi* adlı kitapta 1760'ta Kerim Han Zendi ile birlikte Kürtler'in İran tahtına geçtikleri ve İran'a çok büyük hizmetler verdikleri anlatılır (Ekrem Cemil Paşa, 1998: 146). Ancak aynı dönemi *Kürdistan Tarihi* kitabından okuduğumuzda Kerim Han Zendi'nin aynı zamanda dönemin en güçlü Kürt Beyliklerinden biri olan Erdelan Beyliği'ni yıktığını ve başkentleri Senedec'i harabeye çevirdiğini de öğreniyoruz (Mıhoyan, 2001: 88). Kitap aynı zamanda Emevi-Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarının ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesiyle kurulan ulus devletlerin oluşum süreçlerinin de 'resmî olmayan' tarihidir. Kürtler'in kökenine ayrılan 3-4 sayfalık kısımda bu konudaki çeşitli tezler özetlenir ve bu tezlerin zayıf ve güçlü yanları tartışılır. Ayrıca kitapta, bir 'etnik sentez oluşum sürecinden bahsedilir' ki böyle bir şeyi ne Cemşid Bender'de ne de Türk Tarih Tezi'nde görmüştük.

Wadie Jwaideh'in *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi* adlı kitabı bir başka örnektir. Yazarın doktora tezi olan kitap Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezileşme çabalarına mukabil olarak gelişen Kürt isyanlarını Osmanlı modernleşmesi, Rusya'nın yükselişi, İngiltere'nin Rusya politikası, Ermeniler ve Avrupalı devletlerin bunlarla olan ilişkileri gibi siyasal, ekonomik ve toplumsal ve tarihsel bağlamlarına yerleştirerek inceler.

Türkiye'de de 19. ve 20. yüzyıl Kürt siyasi tarihi üzerine belgesel nitelikli çalışmalar yapan Malmîsanij ve Rohat Alakom'u farklı Kürt tarihçiliğine örnek olarak gösterebiliriz. Malmîsanij, *Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi, Cızira Botanlı Bedirhaniler; Kürt Talebe-Hévi Cemiyeti (İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği)* ve Rohat Alakom *Hoybun Örgütü* adlı kitaplarında yakın dönem Osmanlı-Türk ve Kürt tarihine ilişkin resmî tarihte yeri olmayan önemli bilgi ve belgelere yer verirler. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi, Kürt tarihi bir bağlama oturtularak ele alınır. Örneğin ilk Ulusal Kürt Örgütü olarak kabul edilen Hoybun'u ve öncülük ettiği Ağrı ayaklanmasını konu edinen *Hoybun Örgütü* adlı kitapta, Kürt hareketinin en önemli yirmi yılını, uluslararası dengelerin Kürt hareketi üzerindeki etkileri, Kürt aydınları ve siyasetçileri arasındaki çelişkileri ve derin görüş ayrılıklarını, 1928 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan ettiği özel affın sürgündeki Kürt aydınları ve Hoybun cephesinde yarattığı etkiyi izleyebiliyoruz. Malmîsanij'ın *Kürt Talebe Hévi Cemiyeti* adlı kitabında Cemiyet'in yayın organları olan *Hetawi Kurd* ve *Rojî Kurd* dergilerinden yazılar yer almaktadır. Bu yazılar dönemin Kürt entelektüellerinin, Kürtler ve Osmanlı'nın son yıllarında imparatorluk ve imparatorluğun geleceği konusundaki görüşlerinin panoraması niteliğindedir. İttihat ve Terakki'nin de kurucularından biri olan Abdullah Cevdet'in *Rojî Kurd* (Kürt Güneşi) dergisinde yayınlanan, Kürt

gençlerine seslendiği 'Bir Hitap' adlı yazıyla Kürt sorununu tartıştığı 'Birlik Yolu' başlıklı yazı özellikle anmaya değerdir (Malmîsanij, 2002: 196, 208).

Irak Kürtleri'nden Kemal Mazhar Ahmed, *Tarihin Tarihi, Kürtlerde Tarih, Tarihte Kadın* adlı kitabında Kürt tarih çalışmaları üzerine tanıtımlı bir bibliyografya çalışması yapmış ve ilk Kürt tarihi sayılan *Şerefname*'den Molla Mahmud Beyazıdi'nin *Yeni Kürdistan Tarihi*, Mehmed Emin Zeki'nin *Kürt ve Kürdistan Tarihine* kadar önemli tarih çalışmalarını tanıtmış ve ayrıca Kürt tarih çalışmalarına kaynaklık edebilecek birçok belgenin ve yazma eserin hangi dünya kütüphanelerinde bulunabileceğini göstermiştir.

Siyasi tarih çalışmaları dışında kültür tarihçiliği konusunda da çalışmalar mevcuttur. Bu meyanda, İstanbul Kürt Enstitüsü'nün çalışmalarından bahsedilebilir. *Senem Xanim, Çîrokén Kurdî, Ax Pişta min* gibi değişik yörelerden hikâye ve masallar derlenmiştir. Ayrıca Mahmud Barık *Kevneşopiyén Kurdan* (Kürt Töre ve Adetleri) adlı kitabında Kürtler'de kız isteme âdeti, düğünlerde söylenen şarkılar, çocuk oyunları ve bu oyunlarda söylenen tekerlemelere kadar geniş bir yelpazede örnekler sunar. Enstitü ayrıca, Klasik Kürt şairlerinin eserlerini Latin harflerine çevirerek yayımlamaktadır. Bunun dışında efsanevi Kürt dengbéji Evdalé Zeyniké'nin yaşamını konu alan Ahmet Aras'ın *Evdalé Zeyniké* adlı kitabından bahsedilebilir. Aras, Kürtçe kaleme aldığı kitabında, Evdalé Zéyniké'nin hikâyesini anlatırken, dönemin kültürel atmosferini, 19. yüzyıl savaşlarının Osmanlı İmparatoluğu ve Kürt Beylikleri üzerindeki etkisini, dengbéjlerle Beyler arasındaki ilişkiyi, müslüman Kürtler ve gayri müslimler arasındaki ilişkileri (aşk ve sevda dahil) çok hoş bir biçimde resmeder.

Sonuç

Türk Tarih Tezi, Kemalist kültürel dönüştürme projesinin en önemli vasıtalarından biri olmuştur. Her türlü dilsel, dinsel ve düşünsel farklılığın 'dilde, düşüncede ve ülküde birlik' yaratmak adına yok sayıldığı ve sonra da bu varsayıma uygun bir şekilde yok edilmeye çalışıldığı bir projedir sözü edilen. Çünkü 'bölücü, gerici, yıkıcı' kavramlarıyla ifade edilen mevcut durum normal olandan, asli olandan bir sapma, buna mukabil olarak da bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmiştir. Türk'ün asli unsurları ise çağdaşlık, Batılılık, laiklik ve ilericiliktir.

Son dönem popüler Kürt tarihçiliği de Türk Tarih Tezi'ne çok benzer bir biçimde, toplumun mevcut durumunu analiz dışı bırakarak, idealize edilmiş bir Kürtlük adına toplumu hafızasızlaştırmayı ve dönüştürmeyi amaçlayan bir işleve sahiptir. Burada da idealize edilen özellikler 'Batılılık, çağdaşlık, evrenselcilik ve ilericilik'tir. Arzu edilen geleceğe uygun bir geçmiş tahayyül edilir ve anın bütün dinamikleri, çelişkileri ve imkânları bu tahayyüle kurban edilir. Ancak Kürt tarihyazımı bütün imkânlarını tüketmemiştir. Siyasi tarih, kültür

tarihi ve folklor çalışmaları bu süreci tersine çevirebilir. Özellikle 'uygarlık', 'tarih', 'kültür', 'ilerleme', 'sömürgecilik', 'ulus', 'millet' ve 'halk' kavramlarının ciddi bir biçimde tartışıldığı özgün bir kuramsal çerçeveye ihtiyaç vardır. Zaten bu kuramsal yoksunluk, son dönem popüler Kürt tarihçilerinin, Kemalist tarihyazımının dayandığı ilkeleri, sorunsallaştırmadan kendi tarihyazımlarında kullanmaları sonucunu doğurmuştur.

KAYNAKÇA

Akyol, H. (2000) *Senem Xanim,* Enstîtuya Kurdî ya Stenbolé, Istanbul.

Alakom, Rohat (1998) *Hoybun Örgütü ve Ağrı Dağı Ayaklanması,* Avesta, İstanbul.

Aras, Ahmet (1996) *Evdalé Zeyniké,* Deng, İstanbul.

Aydın, Suavi (1999) *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği",* Öteki, Ankara.

Barık, Mahmut (2003) *Ax Pişta min,* Enstîtuya Kurdî ya Stenbolé, İstanbul.

— (2003) *Kevneşopiyén Kurdan,* Enstîtuya Kurdî ya Stenbolé, İstanbul.

Bedirxan, Caladet Ali (1992) *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup,* Doz, İstanbul.

— (1997) *Kürt Sorunu Üzerine,* Avesta, İstanbul

— (1998) *Were Dotmam,* Avesta, İstanbul.

Bedirxan, Kamuran Ali (2001) *Çirokek Gotin ü Ketin Xewé,* 2. baskı Avesta, İstanbul,

Behar, Büşra E. (1996) *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937),* Afa, İstanbul.

Bender, Cemşid (1992) *Kürt Tarihi ve Uygarlığı,* Kaynak, İstanbul.

Beşikçi, Ismail (1991a) *Türk Tarih Tezi Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu,* Yurt, Ankara.

— (1991b) *Kürtlerin Mecburi İskanı,* Yurt, Ankara.

Bozarslan, Hamit (2002) "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4,* İletişim, İstanbul.

Bulut, Faik (1995) *Ehmedé Xané'nin Kaleminden Kürtler'in Bilinmeyen Dünyası,* Tümzamanlar, İstanbul.

Burkay, Kemal (1992) *Geçmişten Bugüne Kürtler ve Kürdistan Cilt I,* Deng, İstanbul.

Cemil Paşa, Ekrem (1998) *Kürdistan Kısa Tarihi,* Doz, İstanbul.

Cigerxwin (1991) *Salar û Midya,* Med, İstanbul.

— (1992) *Diwana Yekan- Sewra Azadî,* Deng, İstanbul.

Çağaptay, Soner (2002) "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4,* İletişim, İstanbul.

Geertz, Clifford (1966) "Religion as a Cultural System", M. Benton (der.) *Anthropological Approaches to Religion,* Tavistock Publications.

Hasanpur, Emir (1997) *Kürt Diliyle İlgili Devlet Politikaları ve Dil Hakları,* Avesta, İstanbul.

Jwadieh, Wadie (1999) *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi,* İletişim, İstanbul.

Laçiner, Ömer (1995) "Sunuş", Martin van Bruinessen *Kürdistan Üzerine Yazılar,* 3. baskı İletişim, İstanbul.

Malmîsanij (1999) *Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi,* Avesta, İstanbul.

— (2000) *Cızira Botanlı Bedirhaniler,* Avesta, İstanbul.

— (2002) *Kürt Talebe-Hévî Cemiyeti İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği,* Avesta, İstanbul.

Mardin, Şerif (1983) *Din ve İdeoloji,* İletişim, İstanbul.

— (1991) *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İletişim, İstanbul.

— (1992) *İdeoloji,* İletişim, İstanbul.

Mazhar Ahmed, Kemal (1997) *Tarihin Tarihi Kürtlerde Tarih Tarihte Kadın,* Pérî, İstanbul.

McDowall, David (2000) *Kürtler,* Avesta, İstanbul.

Melayé Cizîrî (1987) *Dîwan*, Fırat, İstanbul.
Mem, H. (1998) *Xanî'den Platon'a İki Demet Çiçek*, Enstîtuya Kurdî ya Stenbolé, İstanbul.
Memé Alan Destanı (2000) Çıma, İstanbul.
Mıhoyan, Ş.X. & Lazarev (der.) (2001) *Kürdistan Tarihi*, Avesta, İstanbul.
Küçük, Yalçın (1997) *Bakış*, 2. baskı, Akış, İstanbul.
Peker, Bülent (1993) "Kürt Kimlik Mücadelesi, Hukuk Devleti ve Radikal Demokrasi", *Birikim*, sayı 48.
Sadinî, Xalid (2000) *Feqiyé Teyran (Jiyan, Helbest ü Berhemén Wî)*, Nübihar, İstanbul.
Sağnıç, Feqî Huseyn (1999) *Çirokén Kurdî*, Enstîtuya Kurdî ya Stenbolé, İstanbul.
Serdî, Hasan Hişyar (1994) *Görüş ve Anılarım*, Med, İstanbul.
Şakeli, Ferhat (1996) *Mem ü Zîn'de Kürt Milliyetçiliği*, 2 .baskı Doz, İstanbul.
Türk Tarihi Tetkik Heyeti (1996) *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Kaynak, İstanbul.
Yeğen, Mesut (1996) "Türk Tarih Tezi Bir 'Kaza' An'ı mıdır?", *Mürekkep*, sayı: 6, Kış-Bahar.
— (2002) "Türk Milliyetçiliği ve Kürt Sorunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4*, İletişim, İstanbul.
Yıldız, Ahmet (2002) "Kemalist Milliyetçilik", *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce Cilt 2*, İletişim, İstanbul.
Zeki, Mehmet Emin (1992) *Kürdistan Tarihi*, 2. baskı, Beybün, İstanbul.

Türkçe'nin ve Türk dillerinin yaşı konusu

*Mehmet Ölmez**

Giriş

Böyle bir yazı yazmak doğrusu oldukça zor. Çünkü iki önemli soru sürekli yinelenerek karşınızda durur: ne için ve kim için yazmaktasınız? Sorumluluk duygusu, bilinci içerisinde davranan bir akademisyeni, bir araştırmacıyı -üniversite içerisinden olsun dışından olsun- her zaman denetleyen birileri vardır. Bunlar, bugünün ve yarının okurlarıdır. Bugün yazacağınız tek satır aradan iki yüz yıl bile geçse bir zaman bir coğrafyada birilerince ele alınacak, değerlendirilecek, yeri gelince eleştirilecektir. Üniversite dışından bir araştırmacı iseniz biraz daha özgür davranabilirsiniz, sizi sorgulayacak bir akademisyen çevresiyle, öğrenci okurlarla çevrili değilsinizdir. Bu sözlerimle üniversite dışındaki gerçek araştırmacıları kasdetmiyorum. Kuşkusuz akademi dışında kalmayı yeğlemiş ve yaptığı işin hakkını elinden geldiğince vermeye çalışan birçok araştırmacı bulunmakta. Öyle ki bu türden araştırmalardan yeri geldiğinde üniversite içindeki bizler de yararlanmaktan çekinmiyoruz. Öte yandan neresinden tutacağınızı bilemediğiniz türden çalışmalar da okura ve ne yazık ki bilim dünyasına sunulmuyor değil. Son yirmi yıl içerisinde, özellikle son bir yıl içerisinde Türkler'in dili, tarihi, ülkesi konusunda yazılıp çizilen kimi kitapların neresini düzeltebiliriz? Konuya ilişkin yığınla yazının eleştirisini, düzeltisini yapmaya kalktığınızda birkaç yılınızı bu işe, bu yayınların eleştirisine ve düzeltisine ayırmanız gerekir. Bu durumda yapılacak en iyi iş, yanlışları düzeltmeye çalışmaktansa doğruları, bilimsel çalışmalarla doğruluğu kanıtlanmış gerçekleri yazmaktır. İşte bu yazının amacı Türk, Türkçe ve Türk dillerinin yaşını eldeki veriler ışığında açıklamaya çalışmaktır. Böylesi bir

(*) Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

amacı önünüze koyduğunuzda da açımlanması gerekecek konuları şöyle sıralayabiliriz:

1. En eski olarak nerede "Türk"ten ya da Türkler'den söz edilmektedir?
2. Türkler'in kendilerine ait en eski metin, en eski kayıt nedir?
3. En eski Türkçe metinler nelerdir, nerede, ne zaman ve hangi yazıyla yazılmıştır?
4. Tarih boyunca Türkler nerede hangi yazıları kullanmışlardır?
5. Bugün Türk soylu halklar nerede, hangi coğrafyada yaşamaktadırlar?
6. Başta değinilmesi gereken konu, Türkler'in dili hangi dil ailesine girmektedir?

Gerçekte de bir akademisyenin işi bu tür konulara girip karşılık yazmak olmamalıdır. Dönemle ilgili hazırlanan çalışmalar konuya yeterince açıklık getirmektedir. Ancak konu birkaç hafta boyunca televizyon ekranlarına taşınıyor ve Türkçe severlerin kafaları karıştırılıyorsa, Toroslar'da bir dağ köyünde yaşayan ve köyü için internette sayfa hazırlayan vatandaşlarımız dahi bu çalışmalara dayanarak köylerinin, Toroslar'ın, akrabalarının, komşularının adlarını bu tür "veri"lerle açıklamaya çalışıyorlarsa durum epeyi vahim, daha doğrusu "trajikomik" bir hal almış demektir.[1] Bu nedenle gerçeklerin bir kere daha yinelenmesinde hiçbir sakınca yokur. Bu bakımdan bu yazı Türkçe konusundaki bilimsel çalışmaların bir tür özeti ve bunların içeriklerinin sergilenmesi olarak değerlendirilmelidir.

Aslında bugün tartışılmaya devam edilen savların kökleri geçmişteki "proje"lere dayanmaktadır. Bu öykü daha eskilere gitmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında, daha yaygın adlandırılmasıyla milliyetçiliğin ilk dönemlerinde aşağıda değinmeye çalışacağımız konularda, ne yazık ki, bilimsel verilerden ve çözümlemelerden yoksun birtakım savlar ileri sürülmüştür. Tarih kongreleri düzenlenerek bu savların "bilimsel" olarak altı doldurulmaya çalışılmıştır. Bu dönemde dil çalışmalarının üzerinde kurulmaya çalışılan, "Güneş Dil Teorisi" olarak bilinen savın tüm görünümleri üzerine Jens Peter Laut çok kapsamlı bir çalışma yapmıştır. Ancak ilgi duyan, meraklı okur, biraz da hoşça zaman geçirmek için *Birinci Türk Tarih Kongresi - Konferanslar/Münakaşalar* başlıklı derlemeye başvurabilirler. Bu metin bugün de izleri süren, geçerliliği olmadığını göstermeye çalışacağımız yaklaşımın yalnızca dilbiliminin verileri ile değil tarih, antropoloji, toplumbilim, güzel sanatlar gibi çalışma alanları bakımından da desteklenmeye çalışıldığı bir metin olması bakımından ve daha sonraki yönelimleri öncelemesi ile okumaya değerdir. Belki meraklısı için ilginç bir metinden söz ediyoruz; ne var ki, birçoklarınca alayla karışık olarak ele alınan, gerçek araştırmacıları da güç durumda bırakan savlardır bunlar.

Bu yaklaşımın izleri ise iki biçimde günümüzde yaşamaya devam etmekte-

1 Bu konuda "Ek: 1"e bakınız.

dir. Bunlardan ilki Türkçe'nin bütün dillerin "ata"sı olduğu biçimindeki yargının altının doldurulmaya çalışılmasıdır. Burada derinlemesine incelemeyeceğimiz bu sav en yalın biçimiyle söylersek, Almanca deyişiyle *Volksetymologie* ("halk etimolojisi") olarak adlandırılmalıdır. Dilbilimin ne sesbilgisi ne biçimbilgisi ne de anlambilgisinin veri ve yöntemleri kullanılarak yapılan bu eşlemeler toplum gözünde taban bulabilecek milliyetçi, şovenist yaklaşımları pohpohladığından kolaylıkla "popülerlik" kazanmaktadır. İkinci yaklaşım ise ilkini destekleyici bir yanı olan, Türkçe'nin yaşını gerçekten çok daha gerilere götürme eğilimidir. Bu yaklaşımı güdüleyen de yine benzer duygulardır.

Son yirmi-yirmi beş yılda yapılan yayınlara, Türkler'in Anadolu'ya günümüzden birkaç bin yıl önce geldiklerine, hatta bugün Anadolu'da konuşulan kimi dillerin en eski Türkçe'ye dayandığına ilişkin çalışmalar Türkologlarca ya görmezden gelinmiş, görmek istenmemiş, ya da "günün şartları gereği" öyle olması gerektiği kabul edilmiştir. Oysa hiçbir dönem ve coğrafyada bilim dışı görüşler "günün şartları" çerçevesinde değerlendirilmemelidir. Her ne kadar bu tür yayınları düzeltmekle uğraşmak vakit, mesai kaybı olacaksa da!

Son olarak yazının özüne burada yer verecek olursak, 2002 yılında çeşitli televizyon kanallarında yer alan programlarda kimi aydınların Türk olmaktan utandıkları, oysa Türk dilinin ve yaşının çok eskilere, Milattan binlerce yıl eskiye gittiği, dolayısıyla bununla övünülmesi söylenmekteydi. Türk olmaktan utananlar kimlerdir bilmiyoruz. Ancak ne bir dilin yazılı ürünlerinin çok eskiye gitmesi çok övünülecek bir noktadır, ne de çok yeni olması üzülünecek bir nokta! Eğer ölçü bu olsaydı bugünkü Türkçe'nin en eski atası ya da akrabası olan Eski Türkçe ve bunun dayandığı metinlerden Orhon Yazıtları, dünyanın eski yazıtları değil ama en eski yazıtlarından biri sayılabilir. Ortaasya'daki birçok dilin eski ürünlerine göre (Çince, Hintçe, Soğutça vb. hariç) Türkçe kadar eski değildir. Örneğin Moğolca'nın yazılı ürünleri Orhon Yazıtları'ndan 500 yıl sonrasına kadar gitmektedir. Ya da bugün Avrupa'daki birçok dilin en eski ürünleri, Almanca'nın, İngilizce'nin verileri Orhon Yazıtları'ndan çok sonradır. Bugün önemli olan bir dilin ne kadar eskiye gittiğinden çok o dilin işlenmesi, kendine yeterli bir bilim, edebiyat ve felsefe dili haline gelmesidir.

En eski olarak nerede "Türk"ten veya Türkler'den söz edilmektedir?

Türkçe'nin eskiliğine gelince, kökeni Türkçe, Türk dillerine ait olduğu düşünülen Hunca birkaç sözcük M.Ö. 3. yüzyıla değin gider (bak. Boodberg, Pulleyblank ve Tekin). Talat Tekin konuyla ilgili *Hunların Dili* başlıklı çalışmasında Çin kaynaklarında geçen Hunca sözcüklerin bir bölümünü Çince'nin sesbilgisi ve Türkçenin ses gelişiminin ışığı altında değerlendirmektedir. Hunca dil malzemesi Çin kaynaklarında M.Ö. 3. yüzyıl ile M.S. 4. yüzyıl arasındaki dönemlerden kalma bazı Hunca sözcüklerle M.S. 4. yüzyıl başlarından kalma çok

kısa bir Hunca beyitten ve 4.-6. yüzyıllara ait bazı T'o-pa ya da Tabgaç ünvanlarından ibarettir. Kuruluşu M.Ö. 3. yüzyıl olan Hun devletinde konuşulan dilin eskicil bir Türk dili (Ana Türkçe, hatta İlk Türkçe) olduğunu kabul edecek olursak Türkçe'nin atasının, öncülünün M.Ö. 3. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini söyleyebiliriz. Yine de çoğu özel ad ve anlamları bilinmeyen tek tek sözcükleri bir yana koyar ve metin ya da metin parçası sayılabilecek kalıntıları değerlendirecek olursak en eski metin olarak Hunca 10 işaretlik beyiti ele almamız gerekir ki bu parça da M.S. 4. yüzyıldan kalmadır. Tekin'in de ayrıntılı bir biçimde açıkladığı üzere bu 10 işaretlik Hunca metin Türkçe, daha doğrusu Ana-Türkçe'nin bir lehçesi olarak okunup açıklanabilir (Tekin, 1993: 46-54).

Ancak "Türk" (*türük* veya *törük*) adıyla Milattan öncesine ait herhangi bir kaynakta karşılaşmayız. Bugünkü bilgilerimize göre Türk adına ilk kez Milattan sonra 5. yüzyılın sonlarında Çin kaynaklarında (bugünkü yazımı ile) *tu-jue* /tucue/ biçiminde rastlarız (Menges: 21 ile Doerfer, c. II: 483 ve ötesi). Menges'in Türk dilleri ve halkları üzerine çalışmasında andığı üzere Hunlar ile Moğollar'ın Çin'den uzaklaşmaları ile bu bölgeye gelen Türkler'den ilk olarak Tabgaç yıllıklarında söz edilmektedir. Burada Türk, doğu ve batıda yer alan iki kabilenin bir arada tanımlanması için kullanılmaktadır (Menges: 21). Tarih içerisinde kimi Türk şairlerinin Çince olarak şiirler yazdığı da sanılmaktadır. Ancak bu şiirler Çince ve Çin yazısıyla yazıldıkları için bize herhangi bir dil verisi sunmamaktadırlar. Bu tür metinlerde kullanılan sözdizimi, Çince'ye yabancı yapılar yazarının Çinli olmadığını göstermektedir. Aynı sorun tarihte Çince'yi yazı dili olarak kullanan öteki diller için de bir ölçüde geçerlidir, Korece, Japonca gibi. Ancak onların eski metinlerinin araştırılmasında bugün bir hayli ilerleme kaydedilmiştir. Bu durumu, Japonca ve Korece'nin Çince'yle yazımını ilk dönem İslâmî Türk kültür çevresinde Arapça'nın, Farsça'nın kullanılmasıyla karşılaştırabiliriz, örneğin Mevlana'yı bu duruma örnek gösterebiliriz.

Yeri gelmişken sözcüğün kendisinin anlamına da değinmek gerekir. "Gibt es einen Namen Kök-Türk wirklich" başlıklı yazısında Semih Tezcan *türk* sözcüğünün geçtiği yerleri belirleyip bunlar üzerinden sözcüğün anlamını tartışmaya açmaktadır. 1987 yılında hazırlanmış ve birçok yeni tartışmayı da çoktan başlatmış olması beklenecek bu çalışma ne yazık ki bugüne kadar Türkçe olarak yayımlanmamış, belki de bunun için ülkemizde gereken ilgiyi görmemiştir. Sözkonusu çalışmada Tezcan "türk" sözcüğünün bir topluluk adı olmaktan çok topluluğun belli bir bölümünü, daha çok bir kağana bağlı olan seçkinleri ya da yöneticileri imlediğini ileri sürmektedir. Tezcan yazısında en eski Türk yazıtlarında "türk" sözcüğünün kullanımlarını dörde ayırmaktadır. Daha sonra da buradan çıkardığı anlamların Uygurca metinlerle de koşutluk gösterdiğini sergilemektedir. Her ne kadar tartışmaya açık kimi kullanımlar bulunsa da sözcük karşıt ya da eş anlamlı çiftler oluşturmaktadır, bu çiftlerde de "seçkinler/yöneticiler" anlamında kullanılmaktadır ya da niteleyen olarak kullanıl-

maktadır ve seçkinlerden gelen anlamı taşımaktadır. Bu yazının kapsamını aşması bakımından tartışmayı sürdürmek yersizdir, ancak ne kadar önemli ve anlamlı olduğunun vurgulanması bakımından da yazıdan bir alıntı yapmak uygun olacaktır. Çünkü günümüzde de bu sözcük üzerinde pek durulmamakta, anlamı anlaşılmış kabul edilmektedir:

> Acınacak biçimde Türkiye'de yanlış bir "ulusal tarih" anlayışının yerleşmesi için günden güne olanaklar hazırlanmakta, şovenist ve akla gelebilecek en kötü anlamıyla milliyetçi yazarlar kendi görünmez amaçları doğrultusunda bizlerin tarihsel ve dilsel kalıtlarımızı kullanmaktalar. İşte bu yolda Orhon yazıtlarının tam olarak anlaşılamamış bölümleri de çarpıtılmaktadır. Sözgelimi, Kül Tegin yazıtında geçen bir bölüm *türk ertin ökün* biçiminde okunmuştur; ne var ki bu okuyuşun geçerli bir dayanağı olmadığı gibi yanlış bir yorumlamaya da dayanmaktadır. Yetmezmiş gibi *türk ertin ökün* "Türk titre ve kendine dön" biçiminde çevrilmiş, 1980 öncesinde de aynı zamanda savaş sloganı olarak kullanıldığı için bu söz yüzünden binlerce genç insan yaşamını yitirmiştir (Tezcan, 1993: 357-58)

Türkler'den, Türklerin kendilerinden kalan ilk yazılı belge ise Türkçe olmayıp çoğunluğu Soğutça, bir bölümü ise Sanskritçe olan, 1956'da Moğolistan'da ortaya çıkarılan "Bugut Yazıtı"dır. Bu yazıtın çözümü 1971 ve 1972 yıllarında yapılmış, Türkçe özetini de içeren bir tanıtımı 1976'da yapılmıştır (Çağatay ve Tezcan). Yine 1972'deki yayının tam Türkçe bir çevirisi 1992'de yayımlanmıştır (E. G. Naskali). Yazıtı yerinde inceleyen ve yeni baştan ele alan Japonyalı İpek Yolu bilginleri ise kimi eski okuyuşları (Taspar Kagan yerine Tatpar Kagan gibi) düzelterek çalışmalarının bir özetini yayımlamışlardır (Moriyasu ve Yoshida, 1999).

Türkler'e ait en eski Türkçe metinler, daha doğrusu yazıtlar ise bugün Moğolistan'da bulunan Kül Tegin, Bilge Kağan ve Tunyukuk yazıtlarıdır, bu konuda yapılan en yeni yayınlar, okuyuşlar ve yorumlamalar için T. Tekin'in ilgili çalışmalarına bakılabilir. Kimi görüşe göre Çoyr yazıtı bunlardan daha eski olup yirmi yıl daha geriye gitmektedir (bunun için bkz. Sertkaya, 1998). Bu yazıtta yer alan altı satırlık metin, 680-745 yılları arasındaki ikinci Köktürk Kağanlığı döneminden kalmıştır.

Çoyr yazıtını bir yana bırakıp öteki yazıtların dikilişiyle ilgili tartışmalara gelirsek, Çince olarak elimizde aşağıdaki tarih vardır:

da tang kai yuan ru nian sui ci ren shen shi er yue xin chou shuo qi ri ding wei jian

Yukarıdaki Çince metin Kül Tegin Yazıtı'nın Çince yüzüne aittir. Metinde yazıtın dikildiği tarih yer almaktadır. 12 hayvanlı tarihlendirme sistemine göre olan bu bilgi hiç de televizyonlarda yer verildiği türden değildir. 2002 yazında yer alan bir programda bu tarih 700 yılından çok gerilere götürülmekteydi. Oysa burada söz konusu olan Tang döneminin başlangıcı 618 yılıdır. Bu konu

bu yakınlarda ayrıntılı olarak söz konusu programla ilgili olarak ele alınmış ve düzeltilmiştir (bkz. Sertkaya 2002-2003, *Orkun Dergisi*). Bütün bu bilgiler göz önünde bulundurulursa, *türk*, ya da *türük* (veya *törk*, *törük*, bunun için T. Tekin'in ekteki okuma metnine bakınız) sözcüğü en eski olarak Türkçe metinlerde 8. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmaktadır.

Türkçe'nin yaşı

Yine Türkçe'nin yaşı, akrabaları konusuna dönecek olursak, hocam T. Tekin'in derslerinde ve yazılarında da değindiği gibi, Türkçe'nin akrabaları her şeyden önce "Türk Dilleri Ailesi" adını verdiğimiz yirmiye yakın yazı dili ile yazı dili olmayan, resmî yazısı, devleti ya da özerk bölgesi olmayan az sayıdaki Türk halkının dilidir (bunlar Halaççа, Sarı Uygurca, Salarca gibi dillerdir). *Türk Dilleri / Giriş* başlıklı çalışmada Türk dilleri ailesi içinde yer alan dillerin dökümü ve akrabalık ilişkileri ayrıntılı bir biçimde işlenmiştir. Ayrıca bu çalışmada aşağıda değineceğimiz terim sorununa da doyurucu açıklamalar bulunabilir. Bu diller, T. Tekin'in çok çeşitli örneklerle gösterdiği üzere, bizim için kimi açılardan kimi ölçülerde anlaşılır olduğu gibi kimi zaman da tamamen yabancı bir dil özelliği taşımaktadır.

Bilim çevrelerinde genellikle 8. yüzyıldaki yazıtların dili ile ilk dönem İslâmî içerikli metinlerin dili, 13. yüzyıla kadarki metinlerin dili "Eski Türkçe" adıyla adlandırılmaktadır. Kimilerince İslâmî dönem metinlerin dili "Orta Türkçe" adıyla ayrılmaktadır. Bugün için Orhon Yazıtları'nın dilinden daha eskiye gidebileceğimiz, anlam bütünlüğü oluşturan Türkçe bir metin elimizde yoktur. Bunun ötesi şu an *hayal ürünü*dür. Daha ötesi bu konuda çalışmalar yürüten filologlara, bu bilim dalına, arkeologlara haksızlıktır. Bugün için Orhon Yazıtları'nın dili ile Yenisey yazıtlarının dilini öteki Türk dilleri ve tarihî metinlerle karşılaştırarak ya da yerinde incelemelerde bulunarak çalışan bilim adamları olarak aşağıdaki saygıdeğer adları ve onların çalışmalarını sayabiliriz: Prof. Dr. Talat Tekin (Orhon Yazıtları ve bağlantılı olarak Yenisey Yazıtları), Prof. Dr. Marcel Erdal (Yenisey Yazıtları), Prof. Dr. Dimitri Vasilyev (Yenisey Yazıtları), Prof. Dr. İgor Kormuşin (Yenisey Yazıtları), Yard. Doç. Dr. Cengiz Alyılmaz (Orhon Yazıtları). Anılan bilimadamları bu alanda kapsamlı çalışmalar ortaya koyanlardır. Bunların dışında Türkiye içerisinde ve dışarısında, özellikle Japonya'da çok sayıda ad sayılabilir. Yukarıda adlarına yer verdiklerimiz çalışmalarını esas olarak bu alana yoğunlaştıranlardır.

Bu türden yargılarda bulunabilsek de eldeki dil malzemesi bağlamında Eski Türkçe'den daha geriye gitmemiz bugün için mümkün değildir. Günümüz Türk dillerine ve tarihî dönem metinlerin verilerine (sözvarlığı, sözyapımı, sesbilgisi) bakarak Türk dillerini (Çuvaşça hariç) daha eski, ortak bir köke götürebiliriz. Bu "kök" dilin adı "Ana Türkçe"dir. Ana Türkçe dönemi tıpkı İlk

Türkçe gibi kuramsal bir dönemdir. Bu dönem ile Eski Türkçe arasında kimi dil gruplarının "Ana" biçimlerini de düşünebiliriz. Örneğin Eski Türkçe ile örtüşmeyen, kimi yönlerden Eski Türkçe'den daha eski özellikler gösteren Oğuz grubu Türk dilleri, Ana Türkçe ile Eski Türkçe arasında bir zaman diliminde yer almalıdır; özellikle bu grupta yer alan Türkmence uzun ünlüleri koruması dolayısıyla Eski Türkçe'den daha eskidir. Ana Türkçe'de ünlüsü uzun olan ve içerisinde ötümsüz bir ünsüz bulunduran öteki Oğuz dilleri de (Azerice, Gagauzca, Türkçe) bu ünsüzleri ötümlüleriyle değiştirmeleri dolayısıyla eskicil özellikler göstermektedirler. Uzun ünlülerin korunması durumu Yakutça için de geçerlidir. Ana Türkçe'de varolduğu düşünülen uzun ünlüleri koruması dolayısıyla Yakutça da Eski Türkçe'den daha eski, eskicil bir dildir.

Çuvaşça'yla temsil edilen Eski Bulgarca'ya gelince, bugün için Ana Bulgarca adını verdiğimiz bir dile ve döneme gider ki Ana Türkçe ile birlikte İlk Türkçe'den çıkmıştır.

Yapılabilecek olan, eldeki dil malzemesinden yola çıkarak daha eski bir Türkçe'nin tesbiti, tahmini olabilir veya eldeki dil malzemesine dayanarak malzemenin elde edildiği dönemde bile Türkçe'nin sözvarlığı ve ekler bakımından zengin olduğunu göstermek olabilir. Ana Türkçe ya da İlk Türkçe gibi soyutlamalar eldeki dil malzemesinin daha eski bir dile gönderme yapıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Sözgelimi "Türk dili terimi Çuvaşça'yı da içine alacak biçimde kullanılacak olursa bu pek doğru olmaz. Çünkü, Çuvaşça dışındaki bütün Türk dilleri bir *z- ve *ş- dili olan Ana Türkçe'ye (**tokuz* "9", **kış* "kış") gittiği halde, bir *r-* ve *l-* dili olan Çuvaşça (*tıhhır* "9", *hil* "kış") yine bir **r-* ve **l-* dili olduğu anlaşılan Ana Çuvaşça'ya ya da Ana Bulgarca'ya (**tokur´* "9", **kıl´* "kış") gider. Bu demektir ki Çuvaşça ile Türk dilleri, dilbiliminde yaygın bir benzetme ile ifade etmek gerekirse, "kardeş" değil "kardeş çocukları"dır. Bu nedenle biz bu iki ana dilin, Ana Türkçe ile Ana Bulgarca'nın, kendisinden çıktığı ve onlardan daha eski bir ana dil tasarlamak zorundayız. Bu en eski ana dile İlk Türkçe adı verilebilir. (Tekin'e ait olan bu görüş için bkz. Tekin ve Ölmez: 11).

O halde sıralamayı şöyle yapabiliriz:

İlk Türkçe → Ana Bulgarca ve Ana Türkçe

Ana Türkçe → Eski Türkçe ve ötesi

Ana Bulgarca → tarihî Bulgar dilleri (Tuna Bulgarcası, Kuban Bulgarcası, Volga Bulgarcası → Çuvaşça.

Moğol dilleri, Mancu-Tungus (veya Mançu-Tunguz) dilleri ile Türk dillerinin (bir görüşe göre Korece ve Japonca'nın da), İlk Türkçe'nin de içinde bulunduğu bir ana dil dönemi daha vardır ki bunun adı da Ana Altayca'dır. Ancak bütün bunlar kuramsal olup bu diller arasında kendine özgü yazıyla, kendine ait en eski ürünleri bulunan Türkçe, daha doğrusu Türk Dilleri'dir. Bunun ötesinde söylenecek bir söz güçlü deliller, kanıtlar gerektirir.

Bunun yanı sıra sözvarlığının zenginliği ile anlatım olanaklarının gelişmişliği

de dilbilimin veri ve yöntemleri ile gösterilebilir. Doğan Aksan'ın *Eski Türkçenin İzlerinde* başlıklı çalışmasında ortaya koymaya çalıştığı gibi, Orhon Türkçesi ile Uygurca arasında biçimbilgisi ve sözvarlığı bakımlarından yapılacak bir karşılaştırma, eldeki dil malzemesi sınırlı olsa da Orhon Türkçesi dönemindeki sözcük sayısı bakımından bir kestirmede bulunmamıza yardımcı olacaktır. Çünkü aynı eklerin kullanıldığı bu iki dönemde benzer ya da aynı kökten gelen sözcükler de kullanılmaktadır: Uygurca'da varolan bir türemiş sözcüğün kökünün ve ekinin Orhon Türkçesi metinlerde geçmesi bu sözcüğün o dönemde de kullanılmış olabileceği vargısına götürür bizi.

Terimler konusu

Burada yeri gelmişken terimlere ilişkin önemli bir kullanım hatasının da düzeltilmesi gerektiğini belirteyim. Bu hataya düşenler arasında bugün için Türkologların da olduğunu belirtmem gerekir. Türkdilbiliminde bugün için eski ve yeni Türk dilleri ile bunların ana biçimleri ve kuramsal kökleri için kullanılan İngilizce, Almanca ve Türkçe terimler şunlardır:

Proto-Altaic	Uraltaisch	Ana Altayca
Pre-Turkic	Vortürkisch	İlk Türkçe
Proto-Turkic	Urtürkisch	Ana Türkçe
Old Turkic	Alttürkisch	Eski Türkçe

Kimi yayınlarda görülen "proto-Türkçe" bunun Türkçe karşılığı olduğu sanılan "ön Türkçe" kullanımları *tamamen yanlış* birer kullanımdır ve İngilizce'deki "pre-" öneki için Türkçe'de "ilk" ve "ön" sözcüklerini, "proto-" içinse "ana" biçimini önerebilir ve düşünebiliriz. Bugüne değin bu terimleri önerenler, geliştirenler, bu konuda çalışanlar hiçbir zaman bu tür bir terim, yani "proto-" için "ön" veya "ilk" terimini kullanmamışlardır (Örneğin Altay Dilleri kuramının kurucusu G. Ramstedt, geliştiricisi N. Poppe, veya karşıtları Sir G. Clauson, G. Doerfer ile Türkiye'de bu kuramları geliştiren, Türkçe terimleri kullanan T. Tekin). Söz konusu kuramlar "proto-" ile "pre-" öneklerini ve bunların kullanım alanlarını birbirlerinden çok iyi ayırt etmişlerdir. "Proto" sözcüğünün karşılığı hiçbir zaman Türkçe'de "ön" değildir, bu durum gerçek anlamda bir terim kargaşası yaratmaktadır;. Ayrıca Türkçe bir ifadede "proto-Türkçe" diye bir kullanım olamaz, çünkü "proto" sözcüğünün dilimizde Türkçe karşılığı vardır. Türkçe bir cümlede bu tür bir terimin kullanımı kabul edilemez. Eğer "proto" sözcüğünün Türkçe bir karşılığı söz konusu olursa, bu olsa olsa "ana" sözcüğüdür. "Ön Türkçe" ise Türkdilbilimcilerince yıllar önce "pre-Turkic/Turkish" karşılığı olarak kullanılmış olup kısa süre sonra bu yanlıştan vazgeçilerek "İlk Türkçe" kullanımı yeğlenmiştir.

Çeşitli televizyon programlarında ve kitaplarda sözü edilen "ön Türkçe"ye gelince, yukarıda değindiğim gibi ne böyle bir döneme ait elimizde metin var-

dır ne de böyle bir dil! Bir ara söz konusu "proto-Türkçe"yi "Kürtçe"ye bağlayan kitaplar da çıkmıştır. Bu birleştirmelerin ise Türkçe'yle hiçbir ilgisi yoktur. G. Doerfer, bu terimlerden başka, "Vortürkisch" ile "Urtürkisch"in yanı sıra bir ara evre daha düşünüp bunun için "Frühtürkisch" sözünü kullanmaktadır.

Ergenekon ve Nevruz birleştirmeleri

Türkleştirilmek istenen, Türkler'e mal edilmek istenen başka bir konuya gelince, Türkiye'de bir dönem, özellikle 1980'ler sonrasında Moğollar'ın Ergenekon Destanı'nı Nevruz bayramlarıyla, Nevruz şenlikleriyle bağlamak, birleştirmek isteyenler çıkmıştır. Hatta gariptir bugün üniversitelerde resmî olarak kutlanmaktadır da! Nevruz'un ne kadar "millî" olduğu T. Tekin'in makalesinde yeterince aydınlatılmıştı.[2] Ayrıca burada üzerinde durmak gerekmez. Ancak şunu söylemek gerekir, Nevruz, on yıl öncesine değin Anadolu'nun kimi bölgelerinde, Kürt ve Türk ayrımı olmaksızın esas olarak Doğu'da bilinmekte ve kutlanmaktaydı. Örneğin Kars ve çevresinde Nevruz yalnızca Kürtler değil Türklerce de çok iyi bilinmekte ve kutlanmaktaydı. Oysa Ege, Karadeniz ve Trakya bölgelerinde böylesi bir gün bilinse dahi "nevruz" adıyla bu tür geleneksel bir kutlama söz konusu değildi. Yani Nevruz Anadolu'nun ortak bir bayramı değildi. Ortaasya Türk halkları arasında ise "nevruz", değişik telaffuzlarla Türkmenler'den Kazaklar'a, Uygurlar'dan Özbekler'e varana değin çok iyi bilinmekte ve kutlanmaktaydı. Öte yandan İslâmî kültür çevresi dışında yer alan Sibirya Türk halkları arasında ise nevruz bilinmemektedir. En azından bu adla bilinmemektedir. Doğayla iç içe yaşayan çoğu halkta olduğu gibi Sibirya Türk halklarında da baharın gelişi bilinmekte ve kutlanmaktadır, ama nevruz adıyla değil. Ayrıca bunun Ergenekon'la da hiçbir ilgisi yoktur.

Ergenekon'a gelince, yine bu konu da T. Tekin'ce açık bir şekilde ele alınmıştı. 1900 yıllarına gelinceye değin hiçbir Türkçe kaynakta, tarihî metinde Türkler'e ait böyle bir destandan söz edilmez. Türkler'e ait en eski verilere, kahramanlık şiirlerine yer veren 11. yüzyıldan kalma *Divanü Lugati't-Turk*'te böyle bir bilgi yer almaz. Bu bilgi ilk olarak İranlı tarihçi Reşidüddin'in *Câmi'-üt-tevârih* adlı eserinde yer alır (1248-1318). Hem bir tarihçi hem de bir han olan Ebulgazi de Reşidüddin'e dayanarak *Şecere-i Türk* adlı eserinde bu destanın Moğollar'a ait olduğunu belirtmiştir.

1900'lü yıllardan itibaren Türkiye'deki Türkçülük hareketleriyle birlikte bu destan "yerlileştirilerek" Türklere ait kabul edilmiştir. Bunun ilginç bir örneğini, yorumunu okuyucuya bırakarak Nihat Sami Banarlı'nın *Edebiyat Tarihi*'nden verebiliriz:

---

2 T. Tekin, "Türklük Kurultayı, Nevruz ve Ergenekon", *Cumhuriyet*, 19.4.1993; "Sözcüklerin Tanıklığı", *Millî Folklor*, Sayı 26, Güz 1995: 9-11; yeniden yayımları için bkz. *Türkoloji Eleştirileri*, Ankara 1997.

> Ergenekon destanı, Moğollar devrinde yazıya geçtiğinden destanda Gök-Türk kelimesi yerine Moğol kelimesi konulmuştur. Türk illerine Türkleşmiş Moğolların hâkim olduğu ve halk arasında Cingiz'in bile Türk olduğuna inanıldığı bu devirde Türk-Moğol karışması çok tabiîdir (1. cilt: 27).

Gerçekte bu destan Türkler'e ait olsaydı Köroğlu gibi, Alpamış gibi, Manas gibi, Dedem Korkut gibi Türk halklarının sözlü geleneğinde yaşamaz mıydı? Aynı şekilde söz konusu "boz kurt" için de aynı şeyi sorabiliriz. Tam olarak hangi yüzyılda ve nasıl ortaya çıktığı belli olmayan Oğuz Kağan destanı ve bu destandaki "kök böri" ile Moğol etkisi ayrı bir inceleme gerektirmektedir. Yine çeşitli yazılarda çeşitli yazarların ele aldığı "ergenekon" da bu haliyle, bugün için Türkçe içerisinden açıklanamaz. Şu ana kadar yapılan açıklamalar içerisinde bildiğim kadarıyla *ergenekon*'u Türkçe içerisinden açıklayan, sözcüğün Türkçe olduğunu kanıtlayan bir görüş yoktur. Var olan çeşitli açıklamalar ise dilbilimi verilerinden yoksundur. Ayrıca Ergenekon'un, "Türklerin buradan çıkışının" tarihi konusunda, bu günün 21 Mart'a denk geldiği konusunda herhangi bir kayıt yoktur.

Türk halklarının geçmişte ve bugün kullandıkları yazılara, yayıldıkları alanlara gelince, bunun için *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı* (Talat Tekin, Ankara 1997) ile *Türk Dilleri / Giriş* kitabına bakılabilir. Etrüskler, Etrüskçe, Sümerce gibi konular içinse yine T. Tekin'in *Türkoloji Eleştirileri*'ne bakılabilir.

KAYNAKÇA

Genel

Aksan, Doğan (2000) *En Eski Türkçenin İzlerinde*, İstanbul.

Menges, K. H. (1995[1968]) *The Turkic Languages and Peoples*, Wiesbaden.

Ramstedt, G. J. *Einführung in die altaische Sprachwissenschaft, I: Lautlehre*, Helsinki 1957; *II: Formenlehre*, 1952; *III: Register*, 1966 (yay. P. Aalto).

Poppe, Nicholas (1965) *Introduction to Altaic Linguistics*, Wiesbaden.

Sertkaya, Osman Fikri (1998) "Die Runen-Inschrift von Coir", *Bahşı Ögdisi. Festschrift für Klaus Röhrborn anläßlich seines 60. Geburtstags*. J. P. Laut / M. Ölmez, TDAD 21, s. 349-361.

— "Kök Tigin Yazıtı Ne Zaman Yazıldı ve Dikildi", *Orkun, Aylık Türkçü Dergi*, Kasım 2002, 57. sayı: 18-21; "İnşaat yüksek mühendisi Kâzım Mirşan'a Cevap (1)", *Orkun, Aylık Türkçü Dergi*, Şubat 2003, 60. sayı: 31-36; "Kâzım Mirşan'a Cevap (2)", *Orkun, Aylık Türkçü* Dergi, Mart 2003, 61. sayı: 28-33.

Tekin, Talat (1997) *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı*, Ankara.

— (1997) *Türkoloji Eleştirileri*, Ankara.

Tekin, Talat ve Mehmet Ölmez (1999) *Türk Dilleri / Giriş*, İstanbul.

Ana Türkçe'de ünlü uzunlukları

Tekin, Talat, *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*, Ankara 1995.

Bugut Yazıtı konusunda

Klyaştorniy, S. G., V. A. Livşiç (1992) "Bugut'taki Sogtça Kitabeye Yeni Bir Bakış", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1987*, Ankara, s. 201-241.

Çağatay, S., S. Tezcan (1976) "Kôktürk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi: Sogutça Bugut Yazıtı", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 1975-1976*, Ankara, s. 245-252.

Yoshida, Y, T. Moriyasu (1999) "Bugut Inscription", *Provisional Report of Researches on Historical Sites and Inscriptions in From 1996 to 1998*, yay. T. Moriyasu, A. Ochir, [Osaka] s. 122-125.

Eski Türkçe sözcüklerin kökenleri konusunda

Clauson, Sir Gerard (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.

Doerfer, Gerhard, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. I-IV, Wiesbaden 1963, 1965, 1967, 1975.

Eerdal, Marcel (1991) *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon*, I-II, Wiesbaden.

Nadelyayev, V. M., D. M. Nasilov, E. R. Tenişev, A. M. Şçerbak (1969) *Drevnetyurkskiy slovar'*, Leningrad.

Hunlar ve dilleri konusunda

Bazin, Louis (1948) "Un texte proto-turc du IV^{e} siecle: Le distique Hiong-nou du 'Tsin-chou'", *Oriens*, 1, s. 208-219.

Boodberg, Peter A. (1936) "The Language of the T'o-pa Wei", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1, s. 167-185.

Hirth, Fiedrich (1901) "Hunnenforschungen", *Keleti Szemle*, II, s. 81-91.

Maenchen-Helfen, J. Otto (1973) *The World of the Huns*, yay. M. Knight, University of California Press.

Pulleyblank, E. G. (1962) "The Consonantal System of Old Chinese", I-II, *Asia Major, NS*, c. IX, s. 58-144, 206-265.

Tekin, Talat (1993) *Hunların Dili*, Ankara.

Türk Adı konusunda

Tezcan, Semih (1991) "Gibt es einen Namen Kök-Türk wirklich", *Türkische Sprachen und Literaturen. Materialien der ersten deutschhen Turkologen-Konferenz Bamberg, 3-6. Juli 1987*, Wiesbaden, s. 357-375.

Türk Dil ve Tarih Tezleri konusunda

Laut, J. P. (2000) *Das Türkische als Ursprache. Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachsenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden.

Yenisey ve Orhon Yazıtları konusunda

Kormuşin, I., V. (1997) *Tyurskiye yeniseyskiye epitafii. Teksti i issledovaniya*, Moskva.

Malov, S. Ye. (1952) *Yeniseyskaya pis'mennost' tyurkov*, Moskva.

— (1959) *Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti mongolii i kirgizii*, Moskva-Leningrad.

Tekin, Talat (1968) *A Grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington.

— (1988) *Orhon Yazıtları*, TDK, Ankara.

— (1995) *Tunyukuk Yazıtı*, TDAD 5, Ankara.

— (1995) *Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, Simurg, Ankara.

— (2000) *Orhon Türkçesi Grameri*, Ankara.

V asil'yev, D. D. (1983) *Korpus tyurksikh runiçeskikh pamyatnikov basseyna yeniseya*, Leningrad.

EK 1

Bu noktada bak. http://www.keben.8m.com/babaminsoyu.htm "TAHSİN DÖKME'NİN ANNESİ FATMA KARI'NİN SOYU (Hocalar sülalesi) (...) Bu üç oğuldan biri Hasan Efendi, diğeri Hacı Mehmet efendi, öteki *Sabak*'lı (*) Mustafa Ağa'nın babası tarafından öldürülen Hacı Nomen (Numan) Efendi. (*) Sabak çok eski Türkçe'de derslik, üniversite anlamına geliyor. (Haluk Tarcan, Ön Türk Tarihi)"; ve yine aynı yer bak: http://www.keben.8m.com/torosdaglari.htm "TOROS DAĞLARI: Keben ve çevresindeki köyler Toros dağlarının yamaç köyleridir. Burada sizlere Toros Dağları ile kısa bir bilgi aktarmak istiyorum. "Tau, Anadolu Türkçesinde dağ, Asya'da tağ, tau olarak kullanılır. Ta halinde Sanskritçe olduğu sanılır ve böyle olduğu kabul edilmiştir. Aslında, Ön-Türklerde tağ'lar 'gökyüzüne taq'ılı, tak'ılıdırlar... Taq, tağ, tau... ve dağ olmuştur (46. Kazım Mirşan). Kelimelerin aslı bu olunca, Kara-tau (Kara-Dağ); Oq-Ara Tau, 'Oq halkının bulunduğu yerdeki dağ' demektir. (Milattan 9000 yıl önce Ön-Türkler Kozmos'tan (Gökyüzünden) ateş, alev halinde döne döne gelip yeryüzüne indiklerine inanırlar ve kendilerini Oq veya On diye adlandırırlardı). Tag, tau'nun kozmik kavramla ilgisine en güzel örnek, Anadolu'daki Toroslar'dır. Bu adın Taurus'tan geldiği kabul edilmiştir, ama nasıl geldiği açıklanamamıştır. Çünkü, kökeninin Ön-Türkçe olduğu bilinmemektedir: Taurus; Tau-Er-Us'un sıkışmasından doğmuştur. Şöyle ki; Er, Er/me, Er/işme, Us ise, "yüce, gök..." demektir. Öyleyse, Tau-Er-Us...Us'a Er'işen Tau (yani gökyüzüne erişen dağ) demektir (Kazım Mirşan'a dayanarak: Haluk Tarcan, *Ön-Türk Tarihi*, 1. basım, Kaynak Yayınları: 243, s: 52, 1998, İstanbul)."

EK 2

Yalçın Bayer, 9 Ocak 2000, *Hürriyet*

Türk (4)

'*Yeter Söz Milletin*' köşenizde yayımlanan *Haluk Tarcan* (Paris) imzalı yazıda *Türk* sözcüğünün '*Göksel, tanrısal*' anlamında olan *Türk-Ök* sözcüğünden geldiği ileri sürülüyordu. Bu doğru olamaz. Çünkü en eski Türkçe'de, Orhon Türkçesi'nde, '*Göksel, tanrısal*' anlamındaki tek ibare *Tengri Teg*'dir.

Türk sözcüğünün Orhon Yazıtları'nda geçen eski biçimi ise iki heceli '*Türük*' yada '*Törük*'tür.

Sayın *Haluk Tarcan* o yazısında *Türk* sözcüğünün aslının '*Türüsüg*' olduğu, bunun da '*yöneten kutsal sınıf*' anlamına geldiğini de öne sürüyor. Bu da doğru olamaz; çünkü eski-yeni hiçbir Türk dilinde bu anlamda böyle bir kelime yoktur.

Sayın *Tarcan*'ın yazısından anlaşıldığına göre, o *Yalçın Çınar* (Marmaris) ile *Türk* adının kökeni üzerinde bir tartışmaya girmiş. Anladığım kadarıyla Sayın *Çınar* da Türk sözcüğünün aslının '*Doğruğ*' olduğunu ileri sürüyormuş. Bu da doğru olamaz; çünkü eski *Türkçe*'de kelime başında (d) sesi yoktur!

Sayın *Yalçın* ile *Tarcan*'ın böyle bir tartışmaya girişmeden önce *Türk* adının kökeni üzerine *Türk* bilimcilerinin şimdiye kadar ileri sürdükleri görüşleri ele almaları ve bu görüşleri çürütmeleri beklenirdi.

Bildiğimiz en eski biçimi *Türük* ya da *Törük* olan bu etnik adın *Macarca*'daki biçimi *Török*, eski *Rusça*'daki biçimi de *Tork*'tur. Bu veriler Türk etnik adının aslının iki heceli *Törük* ya da bunun kısalmış biçimi *Törk* olduğu yolundaki görüşü desteklemektedir. Bu verilere göre *Törük* adı, büyük bir olasılıkla '*doğmak, yaratılmak, türemek*' anlamındaki eski Türkçe *törü-* eyleminden *-k* eki ile türetilmiş bir sözcüktür ve '*halkedilmiş, yaratılmış, türemiş*' anlamına gelir.

Prof. Talat Tekin - Istanbul

"Herkesin Türklüğü"ne dair yerel yansımalara örnekler: Lazlar ve Hemşinliler*

*Erhan Gürsel Ersoy***

Giriş

Etnik gruplar ve azınlıklar üzerine bu denli kuşku ve saldırganlıkla beslenen bir milliyetçilik ideolojisinin bölgesel tarihsel koşulları mutlaka olmalıdır. Ancak, milliyetçiliğin baskıcı, tektipleşmeci karakteri, şüphesiz sadece Türk milliyetçiliğine özgü bir durum da değildir. Batı modeli ulusçuluk ve buna dayalı ulus-devlet kavramı "yurttaş"lık temeline dayalı olup, grup ve cemaatler gibi unsurları dışlamaktadır. Ulusal kimlik tasarımı, Osmanlı gibi çok kültürlü ve din dışında ayırıcı bir benlik kurgusu bulunmayan bir siyasal/toplumsal sisteme ters düşmektedir (Aydın, 1993: 79).

Ulus-devleti, modernleşme ve kapitalistleşme sürecine paralel olarak şekillenen bir siyasal birim olarak kabul edecek olursak, milliyetçilik, "insanlığın ulus-devlet modeli içinde örgütlenmesi gereğini kabul eden bir doktrin'dir" (Aydın, 1993: 60). Bundan olarak, Türk milliyetçiliğine dayalı olan Kemalizm, esasen kendine vehmedildiği gibi aydınlanmacı değil, modernleşmeci bir ideoloji olup, modernleşmenin dualistik (ikili karşıtlıklar)[1] karakterinin milliyetçi ideoloji içindeki yansımaları belirli bir bölgeye yönelik etnik kimlik ve tarih tezleri açısından analiz edilebilir: Baskın Türklük ile, Rum, Hemşinli Laz, Megrel, gibi bölgesel "azınlıklar" buradaki "biz ve ötekiler" karşıtlığının asal unsurlarını oluşturmaktadır. Gerçekte evrensel bir tutum olan etnosantrik 'biz ve

(*) Yardımlarından dolayı meslektaşım Suavi Aydın, Ildiko Bellér-Hann, Sibel Özbudun ve Sibel Şahin'e teşekkürü borç bilirim.

(**) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

1 Kemalist ideolojinin ikili karşıtlıklar düzenindeki parametrelerinden ilkini, İslâmcılığa, ümmetçiliğe karşı laiklik ve yurttaşlık ilkesi ve mücadelesi oluştururken; diğerini etnik gruplara ve azınlıklara karşı bir siyaset olarak "ulusçuluk" ilkesi oluşturmaktadır.

ötekiler' ayırımı, milliyetçi ideolojiyle birlikte tahakküm aracına dönüşerek, azınlık gruplarının varlığını kendisi için sürekli bir düşman, yani tehdit unsuru haline getirirken, kendisi de bu gruplar için başlıca bir tehdit unsuru haline gelir. Bora'nın da işaret ettiği gibi bu, sadece Türk milliyetçiliğine özgü bir durum değildir:[2]

> Her türlü milliyetçilik açısından, milli devletin bünyesindeki *azınlıklar 'öteki'lerdir, düşman/yabancı imgelerdir*, varoluşları istisnai/kazaidir. Çok unsurlu, çok etnili bir imparatorluğun bakiyesi olan bir milli devletin ideolojisi olması, Türk milliyetçiliğinin azınlıklara bakan gözünü iyice 'karartır.' Üstelik, milli tarih açısından, Cumhuriyet'e devreden azınlıklar -azınlık statüleri hukuken tanınmış gayri-müslimler- imparatorluğun çöküş sürecinde *emperyalist güçlerin işbirlikçisi* olmanın suçunu üstlerinde taşımaktadır (Bora, 1995: 34).

Türk milliyetçiliğinin azınlıklara 'gözünü kararterak' bakmasında, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Birinci Dünya Harbi yıllarına kadar Osmanlı İmparatorluğu içinde gayri müslim cemaatin giderek Müslümanlarla eşit bir takım kazanımlar elde etme süreci yatmaktadır. Milliyetçi fikir akımlarının etkisi altında azınlık grupların ayaklanmalarına karşı Türkçü-Turancı "ülkü" etrafında şekillenen İttihat ve Terakki yanlısı politikalar, Anadolu'da iç savaş yıllarında yaşanan etnik kırımların sorumlusuydular. Bu düşmanlık o yıllarla sınırlı kalmayıp yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin egemen ideolojisi *siyasal Kemalizm*e de içkindi. Milli Mücadele'nin bitiminden sonra bu kez "devleti oluşturan bürokratik unsurlar ve entelijensiya eliyle, özellikle de Mustafa Kemal'in belirleyici iradesiyle yeniden bir sistemli Türkçülük ve Türkleştirme hareketi yürürlüğe konuldu." Aydın (1995: 60) dönemin Türkleştirme siyasetinin altını çizerken, bunun sadece bir "Türk olmayan unsurları hedef alan bir asimilasyon politikası olmayıp, aynı zamanda 'Türk sayılanların' 'Türklüklerini' anımsatma, pekiştirme ve öne çıkarma yönünde endoktrinasyon ve Anadolu'yu Türklüğe maletme hareketi" olduğunu söylemektedir. Azınlıklara yönelik söz konusu baskıcı-asimilasyonist politikalar günümüze kadar değişmeden gelmektedir; dahası, 1980 yılında "12 Eylül diktatörlüğünce başlatılıp Kürt meselesi dolayısıyla 'süresiz uzatılan' resmî "milli birlik" terörü tarafından yeniden-üretildiği de söylenmektedir (Bora, 1995: 34). Parla (1993: 9) bu dönemde Kemalizmin "mutlak-resmî ideoloji" haline getirildiğini söylemektedir ki, bu günümüzde askerî ve sivil bürokrasinin siyasi söylem ve mesajlarında kendisini iyice göstermektedir.

Avrupa Birliği'ne üyelik süreci içine girildiğinden bu yana uyum paketi çerçevesinde, demokratikleşmeye ve azınlık kültürel haklarına dönük bazı yasal düzenlemelere yeni "Sevr Anlaşması" senaryoları şeklinde tepki gösterilmesi, Kemalist ideolojiye egemen, otarşik faşizan milliyetçiliğin bir tezahürüdür. Özel-

2 Vurgular bana aittir.

likle son zamanlarda Türkiye'de primordiyalistlerin (ilkçi) yeniden gündeme getirdikleri Pan-Türkist tarih inşacılığı ile Anadolu dışında da bir Türk egemenliği hatta "Tüm Dünya'nın Türlüğü" kapsamlı genişletilmiş bir mitolojik ulus ve milliyetçilik ideolojisi öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu gelişmelerin, Türkiye'de etnik grupların kültürel haklarının ve demokratikleşmeye doğru yeni sivil açılımların gözlendiği bir dönemde ortaya çıkmaları düşündürücüdür.

Bu yazıda milliyetçi tarih yazımının giriştiği Türkleştirme siyaseti karşısında Doğu Karadeniz bölgesinde yaşayan Rum, Laz ve Hemşinli etnik gruplarının konumları ele alınacaktır. Milliyetçi Türk tarih yazıcılığının, Anadolu'daki bütün etnik grupların "Türklüğü"ne yönelik tezlerinin, bu bölgedeki tezahürleri incelenerek, karşı tezlerle çatışmalarının hangi değişkenler etrafında kurgulandıkları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Doğu Karadeniz halkları: Pontus Rumları, Hemşinliler ve Lazlar

Doğu Karadeniz'in mitlerle, efsanelerle dolu antik çağ tarihleri, Kolkhis'teki hiçbir yabancının giremediği "orduları bile yutan" bataklık ve dipsiz vahşi ormanlardaki Makronlar, Mosynekler ve Heptakometler gibi barbar halklardan söz eder.[3] Bu tarihler, Argonautlar efsanesi ('Kolkhis'te Argo adlı gemiyle Altın Postu aramaya giden kahramanlar') gibi, "Onbinlerin Dönüşü" sırasında Pompeius'un ordusunun dağlık ülkeden geçerken Heptakometlerin yollarına bıraktığı ağaç sürgünlerinden elde edilen deli balı kaselerini yiyerek, üç Roma bölüğünün telef olması gibi ilginç hikâyelerdir.

Günümüzde, bölgenin hâkimleri tamamen değişmiş durumdalar; ancak Anadolu hinterlandından bir hayli farklı iklim ve coğrafyası ile Doğu Karadeniz'e özgü sürekli yağış alan, çoğunlukla sisler içindeki ormanların vahşi görünümü, Bryer'ın (1975: 119) *Dede Korkut Oğuznameleri*'nden çıkardığı epik dizelerdeki "mitik" fenomenlerle dolu betimlemeyi hatırlatır. Kan Turalı'nın başı Kanlı Koca'dan aldığı öğüdün balad tarzındaki dizelerinde yatan "korku", Türkmenlerin "Pontus dağlarının" kurak ve çıplak olan güneyinden yükselip de kuzeydeki sisler altındaki girift (hiç yol vermeyen) Trabzon ormanlarını gördükleri halde aşağılara inememelerine yol açan bir korkudur. Söz konusu epik dizeler aynen şöyledir:

> "Oğul, sen varacak o yerün tolamaç tolamaç yolları olur,
> Atlı batub çıkamaz ânun balçuğı olur,

3 Strabon'un, *Coğrafya*'sında (Çev. A. Pekman 1987: 28) 'Küçük Armenia' ile 'San'ların ('eski zamanlardaki Makronların') dağlık (Kolkhis) ülkesi ile ilgili şu betimlemeler bulunur: "...Şimdi bütün bu dağlarda yaşayan insanlar tamamiyle vahşidir. Fakat Heptakometler daha da kötüdür. Bazıları ağaçlarda veya seyyar ahşap kulelerde yaşarlar. Bu kulelere Mosyn dendiğinden, antik devirde bu insanlar Mosynekler olarak adlandırılmışlardır. Bunlar vahşi hayvan eti ve ceviz yiyerek yaşarlar ve kulelerinden atlayarak yolculara saldırırlar."

Ala yılan sökemez ânun ormanı olur,
Gögile pehlü uran ânun kalesi olur
Göz kakuban gönül alan ânun görklüsi olur,
Hay demedin baş götüren celladı olur,
Yağrınında kalkan oynar yayası olur,
Yavuz yerlere yeltendün kayda döngil!
Ağ sakallu babanı, karıcuk olmış ananı bozlatmagıl"
(Tezcan ve Boeschoten, 2000: 126)

Günümüzde artık sahilden iç kesimlere, hatta yaylalara kadar motorlu taşıt yollarının yapıldığı ve ulusal pazara ve "büyük topluma" entegre olmuş, belli ölçülerde modernleşmiş kent kasaba ve köyleri ile Doğu Karadeniz, Türk insanı tarafından "keşfedilmeye" müsait hale gelmiş bulunuyor. Ancak korkutucu mitik fenomenler olmasa da, hâlâ yabancılar için Doğu Karadeniz dağları ve özellikle de Hemşin coğrafyasındaki Kaçkarlar ulaşılması güçlüklerle dolu alanlardır. Doğu Karadeniz Bölgesi sadece doğası ile değil, bölgede yaşayan halkları ile de, özellikle Batı metropollerinde yaşayan insanlar için birçok bilinmezle doludur. Ancak özellikle son on yıl içinde gelişim gösteren yayla turizmi ve trekking gibi alternatif turizm faaliyetleri giderek daha fazla insanı bölgeye çekmektedir.

Doğu Karadeniz Bölgesi etnik kimliklerinin incelenmesi, özellikle son yıllarda iyice ivme kazanmış bir konudur. Doğu Bloku'nun dağılmasından sonra 1990'larda Yugoslavya'nın etnik ve dinsel hatlarda dağılmasıyla milliyetçi Sırpların ayrılıkçı Bosna-Hersek'te Hırvatlara ve Müslüman Slavlara karşı yürüttüğü "etnik arındırma" siyaseti Birleşmiş Milletler müdahalesine kadar katliamlarla sürmüştü (Kottak, 2002: 79), Kafkaslar'da ise Gürcülerle Abhazlar arasındaki savaş ve ayrılıkçı Çeçen direnişi yakın dönemin tanıklık edilen olaylarıydı.

12 Eylül askerî rejimiyle Kemalizmin tam bir resmî ideoloji halini almasının ardından gelen milliyetçi baskı politikaları, Güneydoğu Anadolu'daki Kürt ayaklanmasını tetikledi. Ancak, yanıbaşımızda Balkanlar ve Kafkaslardaki ayrılıkçı hareketler kadar, Kürtlerin siyasal bir örgütlenme içinde başlattığı ayaklanma da, Anadolu'daki diğer azınlık gruplarını etkilemedi. Ne ki, Türkiye'de benzer bir "etnik patlama"yı zorlayacak koşullar söz konusu değildi. Metropollere olan göç ve dağılma ile kuşaklar öncesine dayanan asimilasyon süreçleri, bu türden bir "etnik silkinme" ve yeniden örgütlenmelerin önünde ciddi bir engel oluşturuyordu. Doğu Karadeniz halkları düşünüldüğünde ise, bölgede Türkleştirme ve İslâmlaşma süreçleri yüzlerce yıl öncesine gitmekteydi ve özellikle Lazlar ve Hemşinliler gibi birbirine komşu iki halk en azından 15-17. yüzyıllardan bu yana İslâmlaştırılmış bulunuyorlardı.[4] Ayrıca Hemşinliler etnik köken itibariyle

4 Hemşinlilerin İslâmlaştırılmaları ile ilgili görüşler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Meeker (1971: 341) ile Bryer (1975: 142) 15. yüzyıl üzerinde dururlarken, Bıjışkyan (1969: 64-65) ile Dumézil (1964: 5) 17. yüzyıla kadar eski Hıristiyan inançlarını muhafaza ettiklerini ileri sürmekteydiler. Hemşinliler bugün Sünni İslâm olup, Hanefi mezhebine tâbiler.

Lazlardan farklı bir gruptur ve bunun gibi birçok mikro-grubun varlığı bölgede bu zamana kadar büyük bir "etnik canlanma" hareketini önlemiştir. Laz ve Hemşinli gruplarının farklılıkları ileride daha detaylı bir şekilde incelenecektir.

Pontus Rumları: Ezeli ötekiler

Bu mikro-gruplardan en onemlisi Pontus Rumlarıdır. Rumların tarihteki en önemli ayırdedici özelliği, Osmanlı toplumsal yapısında, Müslümanlar haricindeki "üç millet"ten (diğer ikisi Ermeni ve Yahudiler'dir) birini oluşturmaları ve Hıristiyan olmalarıydı. Bugün hâlâ Trabzon'un ilçelerinde[5] Müslümanlaşmış bir miktar Rum nüfusun yaşadığı bilinmektedir. Bunlar Rumca olan dillerini belli ölçülerde korumuş olarak varlıklarını sürdürüyorlarsa da bir zamanlar kente ve çevresine hâkim olan eski Pontus halkı ve yaşantısından günümüze çok az şey kalmış bulunuyor. Zira oldukça kalabalık bir Pontus nüfusu Birinci Dünya Harbi sırasında[6] ve ardından "Büyük Mübadele" ile Anadolu'dan göçe maruz bırakıldılar.[7] Ascherson (2001: 235) *Karadeniz* adlı kitabında "1923 *katastrofisi*" betimlemesini yaptığı mübadele için İstanbul Taksim meydanında satılan Türkçe kitaplarda, "bölgede yaşayan Rumlar kendi yurtlarına [Yunanistan'a] döndüler..." açıklaması karşısında duyduğu şaşkınlığını, Rumların binlerce yıldır Pontus'ta yaşadıkları gerçeğinin altını çizerek gösteriyor. Aslında bu türden saptırmalar Rumların Anadolu'daki varlığını büsbütün hafızalardan silmeye hizmet etmektedir ki, tehcirle Anadolu dışına sürülmüş yerli unsurların gerçekte bu topraklara ait olmayıp göç ettikleri ulusların bir parçası (burada Yunan ulusu) oldukları gibi bir bilinç yanılsaması yaratma siyasetinin bir tezahürüdür.[8]

Anadolu Rumları, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında karşıt bir unsur olarak mücadele (savaş) verilen güçler arasında yer alıp kaybeden ve sürgüne mahkum edilen halk oldu ve bu yazgıları eski Sovyetler Birliği'nde de devam etti. 19. yüzyıl sonlarında hızlı bir çöküş sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu'nda kendilerini imparatorluğun tek varisçisi olarak gören İttihatçılar için emperyalistlerle işbirliği yapan Rumlar, (Ermenilerle birlikte) baş düşman ilan edildiler. Öyle ki, Cumhuriyet'in ilanından hemen sonrasında, 1930'ların

---

5 Trabzon'da Rumca konuşan köylerin ilçelere göre dağılımı için bkz. Andrews, 1989, s. 373-374.

6 Pontus'tan Rus işgalini izleyen yıllarda Sovyetler Birliği'ne kitlesel göçler olmuştu. Ascherson (2001: 246), 1980'lerin ortalarında Sovyetler Birliği'nde 500.000 kadar Yunanlı nüfus olduğunu ve bunların neredeyse tamamının Pontus kökenli olduğunu belirtiyor.

7 Büyük Mübadele'de Anadolu'dan 1.3 milyon "Hıristiyan-Rum"a karşılık, Yunanistan'dan yarım milyon kadar "Müslüman-Türk" mübadele edilmişti. Mübadelede karşılıklı değişim için esas kriteri din oluşturuyordu. Kimi yazarlar bu temeldeki nüfus değişimi ile Müslümanlaşmış Rumların Anadolu'ya, buna karşılık Hıristiyan kalmış kimi Türk unsurların da Yumnanistan'a göç ettirildiği paradoksuna dikkat çekerler (Magnarella, 1998: 173).

8 Benzer bir coğrafyadan dışlama siyasetini Kırzıoğlu (1985: 137), Doğu Anadolu'da "Armenya" coğrafyasındaki tüm tarihî-kültürel varlık alanlarında aslında kendilerine Hay/Hayoslu adını veren Ermenilerin hemen hiçbir payının olmadığı, bu eserleri bırakanların esasen "Persli" ve "Türkler" oldukları iddiasıyla yapmaktadır.

yoğun milliyetçi endoktrinasyon ortamında Türk-Yunan karşıtlığı (düşmanlığı), tarihsel olarak Osmanlı-Bizans karşıtlığı zemininde genişletilerek bu düşmanlık ezeli bir hale getirildi. Milliyetçi çevrelerin, Bizans İmparatorluğu ile halef-selef ilişkisi içinde gördüğü modern Yunan ulusu her fırsatta ezeli bir düşman olarak tasavvur edildi ve bu düşmanlık, okullardaki tarih kitapları da dahil, kapsamlı bir şovenizm propagandasıyla kuşaklar boyu aktarılarak kemikleşti.

Bugün her ne kadar 1914 Batı Anadolu Rum tehciri ve ardından 1923 mübadelesi ile ulus devletin homojenliğini "tehdit eden" bu unsur "saf dışı" edilmiş gibiyse de, milliyetçi her türden kesimde Yunanlıların her fırsatta *Megalo Idea*'larını (başta İstanbul ve İzmir'i Türkler'den geri almak üzere) hayata geçirme çabası içinde oldukları paranoyası hâkimdir. Özellikle son yıllarda Avrupa Birliği'ne üyelik sürecinde gündeme gelen "Kıbrıs'ta çözüm" meselesi ile birlikte söz konusu kaygı ve kuşkular da artmıştır. Milliyetçiliğin, tarihsel "ihanetin ve de düşmanlığın" sembolü olarak belleklerimize yerleştirdiği Anadolu Rumları'nın varlığı, ancak, İstanbul'daki Fener Patrikhanesi'nin simgelediği marjinal bir Ortodoks cemaate dönüşmüş olarak, etnik ve tarihsel tüm göndermelerden uzak durmak kaydıyla tahammül edilebilir bir şeydi.[9]

Günümüzde, Müslümanlaşmış Pontus Rumlarından çoğu, tıpkı Hemşinlilerin Ermeni köklerine yabancılaşmalarına benzer bir etnik kopuşun izlerini taşıyorlar. Of'lu yazar Albayrak'ın (2003: 10) son çalışmasının önsözünde aktardığı, doğduğu yörede karşılaştığı yer isimlerinin kendine "yabancılığı" bu açıdan oldukça anlamlıdır:

> Çocukluğumdan beri Of'ta pazardan köy yoluna gidecek minibüslerin şöförlerinin;
> -Haydi Yavan, Yaranoz, Balaban, Kus, Ançipranoz, Divran,
> -Haydi Kaban, Zariyoz, Hastikoz
> .....
> Hayde, Sakona, Kuruç, Çalek, Durkamet gibi değişik şekillerde bağırmalarına hiç anlam veremezdim. Lise yıllarında gittiğim Of gezisinde de aynı şekilde bağırmaları duyunca sorduğumda, minibüsçülerin gidecekleri köy güzergahındaki köylerin adlarını bağırdıklarını öğrendim. Bu adların manalarını sorduğumda ise, 'Rumca' dediler. Zamanla konuyu unuttum gitti.

Albayrak kitabının önsözünde, bir TV programında Ömer Asan'ın *Pontos Kültürü* kitabı üzerine yapılan tartışmada, yazarın aynı isimlerin Rumca ve bu köy halklarının çoğunun Rum olduğu iddiası üzerine "hepten Rum olabileceğimiz şüphesi içimi kemirdi" diyerek bu yer isimlerinin kökenini araştırmaya karar verdiğini belirtiyor. Ancak yazar araştırmaları sonucunda isimlerden çok

---

9 Pontus Rum halkı ve kültürü hakkında yayımlanmış az sayıdaki çalışmadan biri de, Ömer Asan'ın *Pontos Kültürü*'dür (1996). Ancak kitapta Pontus başlı başına bir Rum kültürel coğrafyası olarak incelenmektedir ve bu nedenle basıldıktan kısa bir süre sonra DGM tarafından toplatılmıştır.

azının Rumca olduğunu, diğer bazılarının Ermenice, Lazca ve Gürcüce ve hatta birinin Kırgızca çıktığını görünce durumun genellenemeyecek kadar karmaşık olduğu sonucuna vardığını söylüyor.

Albayrak'ın elde ettiği sonuç aslında hiç de şaşırtıcı değildir. Toponomik belirsizlik, gerek bölge tarihinde çok eskilerden beri süregelen nüfus hareketleri ile mübadele sonrasındaki kitlesel göç olgusuyla gerekse yerel diyalektlerle ve başka birçok tarihî kültürel süreçle oldukça yakından bağlantılı bir sorundur. Konuyla ilgili olarak Kudret Emiroğlu'nun şifahen aktardığı önemli bir örnek, Maçka'ya yerleşen bir ailenin (Abdioğulları?) Rumca konuşmalarına rağmen aslen Arnavutluk kökenli olduklarını tapu tahrir defterindeki kayıtlardan öğrenmiş olmalarıdır. Şu aşikâr ki, yer isimleri Pontus'un baskın Rum kültürü ile çelişkili bir durum arzediyor olabilir. Ancak toponomi, göç, savaş ve işgaller yüzünden hareketli birçok bölge için benzer çelişkileri sergilemeye her zaman müsaittir ve birçok yer ismi yerel diyalektlerde fonetik değişimlere hatta ciddi bozulmalara uğradığı için, yer isimleri üzerine etimolojik çalışmalar, üstesinden gelinmesi imkânsız açmazlar yumağı oluşturmaya devam etmektedir.

Söz konusu belirsizlikler yanında bölge tarihi hakkındaki genel bilgi eksikliği ile etnik kökenlerine neredeyse tamamen yabancılaştıkları söylenebilecek Doğu Karadeniz halkları, milliyetçi Türk tarih tezlerinin bozucu/yanıltıcı müdahalelerine açık bir hale gelmişlerdir. Örneğin, "Kaçkar" isminin sentaksı ve anlamı (haç) bakımından Ermenice olmasına karşın Kırzıoğlu ve onu izleyen yerel yazarlar tarafından "Kaşgar" yakıştırmaları üzerinden Türklükle ilişkilendirilmesi buna örnektir. Yine aynı bölgede geçen Barhal[10] (dağı) adının yine aynı çevrelerce bölgedeki Türklük iddiaları için "Bulgar Dağı" olarak Türkleştirilmesi (Kırzıoğlu, 1967) örnekleri verilebilir. Gerçi bu iddiaları ortaya atanların söz konusu iddialarını herhangi bir objektif dayanağa bağlamak gibi bir kaygıları da bulunmamaktadır. Örneğin Baydur (1988: 2), *Cumhuriyet* gazetesinde "Arada Bir" köşesindeki bir yazısında, bir TV programında, Pontos kelimesinin Türkçe, Mithridates'in de Türk olduğunu iddia eden Gazi Üniversitesi'nden bir "doçent"in, kendisine bu savları destekleyen kanıtları sorulduğunda "öyle önemli şeyler değil, sıradan kitaplar" cevabını verebilmesini akademik ciddiyet ve bilimsel ahlak bakımından eleştirmekteydi. Bu, Doğu Karadeniz halkları ve tarihî arka planıyla ilgili milliyetçi tarih tezlerinde çoğunlukla karşılaşılan alışılmış bir yaklaşımdı; ya varolan, ancak istenilmeyen gerçekler hiçbir sağlam belgeye dayanmaksızın ters-düz ediliyor ya da olmadık, dayanaksız agümanlarla amaca uygun yeni bir bir tarih ve etnik kimlik icat ediliyordu.

---

10 Hemşin Ermenicesi'yle ilgili etimolojik çalışmalar yapan karşılaştırmalı dilbilimci Uwe Blåsing (1995), *Barhal* (Yusufeli-Altıparmak köyünün eski adı), isminin Ajarca'dan bölgeye Ermeni ve Rum diline girmiş olduğunu ancak Farsça bir kelime olduğunun kanıtlarını ortaya koyduğu çalışmasında, kelimenin esasen Doğu Pontus Dağlarından esen soğuk (kuzey-doğu) *dağ rüzgarı* anlamına geldiğini ve daha sonra dağ silsilesi *Parxar* haline dönüşerek (baştaki p > labial b ünsüz değişimiyle) günümüzdeki Barhal'a değiştiğini söylemektedir.

Sakıncalı öteki: Ermeniler

Türk milliyetçiliğinin "ötekiler" referansları arasında önemli bir bölümü oluşturan Ermeniler, Rumlarla birlikte Türklere "ihanetin" diğer bir bileşenidir. Anadolu Ermeni toplumunun Türk milliyetçiliği karşısındaki konumu, uluslaşma mücadelesinin başlangıç yıllarındaki "ihanet" yıllarından başlayarak tehcir yıllarındaki katliamlar ve Asala terör örgütünün cinayetleri ile siyasi bir kan davasının tarafı olma hüviyetine bürünmüş oldukça çetrefilli ve tehlikeli bir zeminde durmaktadır. Bilindiği gibi Ermeniler de tıpkı Rumlar gibi Birinci Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'da gelişen ulusçuluk hareketlerinden etkilenmişlerdi. Harp yıllarındaki bu gelişmelerin ve 1915-1918 yıllarında yaşanan olayların tanıklarından olan tarihçi Ahmet Refik, Ruslarla ittifak halinde hareket eden Ermeni çetelerin Van şehrine saldırısını fırsat bilen İttihatçıların bölgede giriştikleri katliamlar ve sonrasındaki kapsamlı tehcir ve kıyımları, gerisindeki güç odaklarını da vererek, oldukça ızdıraplı bir vicdan haliyle şu cümlelerle anlatıyor:[11]

> Nihayet Ermenilerin Van kıtâli, askeri hareketlere engel teşkil etmeleri, İttihatçıların milli gayeleri için mühim bir fırsat vücuda getirdi... fakat İttihatçılar Ermenileri imha etmek ve bu suretle Vilâyat-ı Sitte meselesini de ortadan kaldırmak istediler... *Ermeni, Türk binlerce vatan evladı* komitelerin ayakları altında çiğnendi. Harbin bidayetinde Anadolu'ya Istanbul'dan birçok çeteler gönderilmişti. Bu çeteler mahbesten çıkarılan katillerden ve hırsızlardan mürekkebdi. Bunlar Harbiye Nezareti meydanında bir hafta talim görürler, *Teşkilâtı Mahsusa marifetiyle* Kafkas hududuna getirilirlerdi. Ermeni mezaliminde en büyük cinayetleri bu çeteler ika' ettiler (Ahmet Refik, 1994: 279).

Ahmet Refik, Ermenilere karşı yürütülen kıyımın doğu illeri ile sınırlı kalmayıp ardından gelen tehcir kanunu ile neredeyse Anadolu'daki bütün Ermeni nüfusu içine alan sistemli bir toplu kıyım haline getirilişini, işlenen suçların sorumlularını da kitabında ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.

Yurt genelinde tehcir ve etnik ayıklanmaya maruz kalan Ermeniler, Osmanlı hâkimiyetinin büyük bir zaman diliminde (yani 20. yüzyıl başlarına kadar) Doğu Anadolu'nun büyük bir bölümünde ve Batı Anadolu'nun bazı kentlerinde önemli bir nüfusu teşkil etmekteyken, karşılıklı kurulan "milliyetçi" komita ve çetelerin yol açtığı katliamlarla ve ardından gelen tehcir kanunuyla Anadolu'dan büyük ölçüde tasfiye edildiler. Birçokları doğuya Kafkasya bölgesine veya güneye Suriye topraklarına sürgün edildiler. Bu arada yolda hastalık ve açlıktan büyük ölçüde kırıldılar.

---

11 Vurgular bana aittir.

Ermeni köken iddiası ve milliyetçi tezlerin kıskacındaki Hemşinliler

Hemşinliler, Anadolu Ermenileri içinde oldukça farklı özel bir grubu oluşturuyorlar. Yukarıda sözü edilen Ermeni tehcirinden Hemşin halkının ne ölçüde pay aldığı sorusunun cavabı bugün için belirsizdir. Ancak, gerek coğrafi gerekse kültürel karakteristikleri sayesinde, Hemşinlilerin tehcirden büyük ölçüde etkilenmeyerek ya da sağ olarak kurtularak topraklarında kalmayı başardıkları söylenebilir. Bununla birlikte Hıristiyan kalmış bazı ailelerin tehcire maruz kaldığına dair küçük bellek kırıntılarına rastlamak da mümkündür.[12]

Hemşinlilerin yakın zamanlara kadar bölge halkları arasında etnik bir grup olarak en az bilinen grubu oluşturması sadece onların yaşadıkları coğrafyanın dağlık ve ormanlık karakterinin sağladığı izolasyon ile açıklanamaz. Bu sorunun cevabı onların tehcirden çok daha önceki dönemlerde Müslümanlaşmış olmalarıyla da oldukça alakalıdır. Gerçi Bryer (1988a: 22), Hemşin coğrafyasının söz konusu engebeli-dağlık karakterinin Gizli-Hıristiyanlığın (*Cyrpto-Christians*) ortaya çıkmasına elverişli koşulları yarattığını ve Hemşinlilerin kışın köylerde Müslümanken, yazın yaylalarda gizli olarak Hıristiyan itikatlarını yaşatabildiklerini söylemektedir. Bryer, Cuinet'nin, *Turquie d'Asie* adlı eserine dayanarak Hemşin Ermenilerinin Müslüman olduktan sonra dahi, yakın zamanlara kadar (1890 yılında bile) çocuklarını vaftiz ettiklerini de ileri sürmüştür. Hemşinlilerin toplumsal yazgılarının Anadolu hinterlandındaki Hıristiyan Ermeni çoğunluktan ziyade Lazlarla ortak bazı süreçler içinde cereyan ettiği ve asimilasyonlarında paralellikler görüldüğü de söylenebilir.

Hemşinliler günümüzde Lazlarla aynı bir coğrafyada, onlara komşu bir şekilde yaşarlar. Asıl yurtları, Rize'nin Pazar ilçesinden başlayarak Hopa'ya kadar olan sahil şeridinin hemen gerisindeki dağlık ve ormanlık iç kesimlerdir. Bu coğrafya içinde Hemşinliler, biri Rize'de (Çayeli, Pazar ve Çamlıhemşin), diğeri daha doğuda Artvin sınırları (Hopa ve Borçka) içinde yerleşik olmak üzere iki ayrı grup oluştururlar. Buna ilave olarak -1914 Osmanlı-Rus savaşı yıllarında çoğunlukla Doğu grubundan batıya göç ederek- özellikle Bolu'nun Akçakoca ve Düzce ilçeleriyle, Sakarya'nın Karasu ilçesine yerleşmiş Hemşinliler de bulunmaktadır.[13] Önemli bir Hemşinli nüfusunun ise bugün artık batıdaki büyük kentlerde yaşadıkları bilinmektedir.[14]

---

12 Şimdi hayatta olmayan yaşlı bir Hemşinli kadın, tehcir yıllarında Elevit'te yaşayan birkaç "Ermeni" (doğrusu Hıristiyan Hemşinli) hane halkının zaptiyeler tarafından bilinmeyen bir yere götürülüşlerini ve arkalarından geride kalan köy (şimdi artık sadece bir yayla) ahalisinin gözyaşı döktüğünü hayal meyal hatırladığını 1990 senesindeki alan çalışmam sırasında bana anlatmıştı.

13 Bkz. Benninghaus (1989), s. 484-485.

14 Bennighaus (1989: 477), Batı Hemşinliler için 15.000, Doğu Hemşinliler için 25.000 dolayında nüfusa ek olarak büyük kentlerde oturanlarla birlikte toplam 50-60 bin civarında bir Hemşinli nüfusu tahmin etmektedir. Haçikyan'ın (1996: 41) tahminleri de buna oldukça yakındır. Kafkasya'daki Müslüman halklar içinde (kendilerine *Khamshenly* diyen), Hemşinlilerin varlığını

Hemşinliler'in bugünkü yurtlarına Çoruh boyundan geldikleri söyleniyor. Bölgeye ilk gelişleri ve kökenleri hakkındaki tezler, Hemşinli etnik kimliğinin en hassas (kilit) noktasını oluşturuyor. Zira bu göçün tarihi ve kaynağı gibi aynı zamanda Hemşinli adının doğrudan tarihî bir şahsiyetle ilişkilendirilmesi ve bu kişinin bir Ermeni prensi (Hamam) oluşu (Bennighaus, 1989: 481) gibi bazı iddiaları da içinde taşıyor. Ancak, etnik kimliklerinin arka planlarında yer alan bu Ermeni prensi ve büyük Ermeni toplumuyla olan tarihsel bağlar, toplumun büyük bir kesiminin hafızalarında yer almamaktadır. Yaman (1998: 57 dipnot 12) bunu "Hemşinlilerde Ermeni kökenden olma ikilemi yaşanmadığı" şeklinde genelleştirmektedir. Ayrıca halkın kendilerinden önce yaşadıkları toprakların insan yüzü görmediği iddiasını da aktarmaktadır. Bunlar zaman zaman dile getirilse de Hemşinliler gerçekte en azından "bir zamanlar" Ermenilerin yaşadığı bir coğrafya üzerinde oturduklarının (bazı eski kilise ve yapı kalıntıların varlığıyla) farkındadırlar. Ayrıca bazı söylencelerle Ermeni toplumuyla geçmişte olan "soy/akrabalık" ilişkilerini dışa vurabilmekteler.[15] Bu söylencelerin ortaya koyduğu bir gerçek, Türklük savlarına karşın Hemşinlilerin kendi geçmişlerinde bir Ermeni atasoyunun varlığını Türklükle karışık ya da dolayımlı olarak da olsa kabul etmeleridir.

Bununla birlikte, Yaman'ın da değindiği gibi (1998: 57), Hemşinlilere doğrudan kökenleri ile ilgili bir soru sorulduğunda refleksif olarak "Türk"lük kavramına başvurmaları dikkat çekicidir.[16] Ancak söylencelerle ve zengin dilsel malzemeleri hâlâ sürdürdükleri *Vartevor* gibi gelenekleriyle Ermeni kültür kökenlerini sergileyen Hemşin halkının, iş etnik köken sorusuna geldiğinde hep bir ağızdan takındığı (Türklük) tutumlarında kendini gösteren bu çelişki, dışarıdan bir baskı ya da propagandanın varlığını düşündürüyor ki, burada da karşımıza Kızıoğlu'nun Lazlar gibi Hemşinlilere dönük milliyetçi tarih tezleri ile onun yerel uzantıları çıkıyor. Özellikle kentlerde yerleşik Hemşinli kimi ileri gelenler (çevrelerinde nüfuz sahibi yetişkin kişiler) arasında Kırzıoğlu'na yakın ya da onun görüşlerine sempati duyan kişilere rastlanıyor.[17] Üniversitede oku-

bildiren Akiner (1986: 255), bunların 1926 Sovyet nüfus sayımında ayrı bir halk olarak (629 kişi) kaydedilmelerine karşılık bu tarihten sonraki akibetlerinin bilinmediğini söylemektedir.

15 Bunlardan birine göre Hemşinliler, bölgeye hâkim bir Ermeni Beyi'nin kızlarıyla evlenen iki genç "Hemşinli"nin (Azaklı ile Bozacı) devamıydılar. Söylencede, Ermeni Bey'e tutsak düşen bu iki genç, sonradan Bey'in kızlarıyla evlendiriliyor; Bey kendine ait olan Hemşin topraklarını bu gençlere bırakıp yöreyi terk ediyor (Bkz., Ersoy 1995: 142 dipnot 13). Yaman'ın (1998: 57) aktardığı diğer bir örnek ise, Tepan köyü'nün kurucuları ile ilgili; söylenceye göre köyü Ösker adında bir Ermeni [derebey] ve sonradan gelen Keleş lakaplı bir Türk (ya da Köroğlu - iki değişik anlatı var) kurmuş ve köy bu iki aileden gelişmiş.

16 1990 yılındaki doktora alan çalışmam sırasında iki yaşlı Hemşinliden kendilerinin Ermeniden ihtida oldukları şeklinde cevap almış olmam, bu savunma refleksinin bazı durumlarda kalktığının da önemli bir kanıtıydı. Ancak bu toplumun geneline göre yine de oldukça marjinal bir oran teşkil ediyordu.

17 Büyük kentlerde yerleşik olan Hemşinliler, bir zamanlar yayınladıkları dergilerde kendilerini *Balkar* (bkz. Tüylüoğlu, 1979: 27), *Oğuz torunları*, *Akad torunları* ya da Orta Asya veya Horasan kökenli bir kavim olarak gördükleri halde yalnızca Ermeni kökeni reddediyorlar.

yan Hemşinli gençler ise diğer bir grubu meydana getiriyorlar ki, bunlar arasında kendi kimliklerine yönelik tezleri (özellikle "milliyetçi Türk" tarih tezlerini) sorgulayan, açık görüşlü gençler bulunuyor.[18] Ancak biraz aşağıda göreceğimiz gibi, Hemşinli aydın ya da gençler milliyetçi savlar karşısında kendi etnik kökenlerini irdelemek konusunda henüz Lazlar kadar "ileri gitmiyorlar;" aksine yukarıda da bahsedildiği gibi çoğunlukla kendileri ile ilgili köken idialarına fazla ilgi göstermiyorlar. Bunun başlıca bir nedeni etnik kökenlerindeki Ermeniliğin, Türk milliyetçiliği nazarında şüphesiz Lazların Kafkas kökenliliğinden önemli ölçüde farklı bir politik anlam taşımasındandır. Hemşinliler, bir dönemin terörist Asala örgütüyle ilişkilendirilmiş "sakıncalı" Ermenilik kimliğine şimdilik uzak durmaya çalışıyorlar. Bunda şüphesiz Kırzıoğlu'nun ve onu izleyen Hemşinli ve diğer yerel müelliflerin Türkçülük propagandalarının önemli bir rolü bulunmaktadır.

Hemşinliler üzerine Kırzıoğlu'nun tezlerinin odağında, Hemşin adının etimolojisi yani kaynağı olan tarihî kişi bulunmaktadır. Ancak gerçekte Ermeni prensi olan bu Hamam, Kırzıoğlu'nun kaleminde bir Türk soylusu yani 'il beğ' haline dönüştürülüyor ve maiyetindeki halk ise "Eski-Oğuzlardan" Arsaklı/Partlar olarak tanıtılıyor (Kırzıoğlu, 1966: 4100). Anadolu'daki tüm etnik grupları bir Türk-Oğuz boyuna bağlama kampanyası içindeki önemli bir figürü oluşturan Kırzıoğlu, milliyetçi Türk tarih tezinin Doğu Karadeniz'deki "müteahhidi" olmak gibi bir misyonla donatılmış olarak Hemşinli kimi yerel müelliflerini de yetiştirmekte ve aynı misyonla donatmaktadır. Ne ki kendi tezlerindeki çelişkiler, yerel "çıraklarında" üstelik daha da çeşitli boyutlarda karşımıza çıkmaktadır.[19] Örneğin Pazar-Akbucak (Mermanat) köyünden Arıcı (1993: 39) yöre halklarının bir yandan "Dede Korkut Türkçesi" konuşurken aynı zamanda Kıpçak, Kırgız Türkçelerinin birlikte konuşulduğunu söyleyecek kadar ileri gidebiliyor. Arıcı (1993: 91), şüphesiz Hemşin aksanıyla, eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış Oğuznameler'in dilini karıştırıyor olmalı. Ancak karışıklık bununla da kalmıyor ve bir başka yerde (Arıcı, 2002: 38), salt sığırlara konan bir isim benzerliğinden (?) Dağıstanlıların Hemşin'e yerleştiği sonucunu çıkarıyor. Arıcı gibi, Kırzıoğlu'nun tezlerini izleyen Sakaoğlu (1991: 15-17), Topaloğlu (1998: 18, 36), Ak (2000: 26), Atacan (2001) ve benzerleri Hemşinli etnik kimliğinin varlığını, bu ismi farklı/özel bir grubu tanımlamak üzere kullanıyorlar; ancak, ustalarından aldıkları öğreti gereği İskit (Saka), Oğuz-Türkmen, Kırgız, Kıpçak, Uygur, Selçuklu gibi birbirleriyle zamansal ve mekânsal bağlantısı olmayan bir dizi Türk ve "Türkleştirilmiş" boy ile ilişkilendiriyorlar.

---

18 ODTÜ Türk Halkbilim Topluluğu'nda etkinlik gösteren böyle bir öğrenci topluluğu Hemşin folklorunun yanı sıra etnik kimliği üzerine de araştırmalar yaparak "Bulutların Ülkesi Hemşin" dizisi altında topluluklarının çıkardığı *Halkbilim* dergilerinde yayımladılar.

19 Şüphesiz Kırzıoğlu'nun tezlerinin ne amaca hizmet ettiği ve ne gibi çelişki ve tahrifatlar sergilediği ciddi akademik çevrelerce artık bilinmektedir. Ancak bu Kırzıoğlu'nun bölgedeki nüfuzunun ne denli etkili olduğu gerçeğini değiştirmez.

Yerel yazarlar, yayımladıkları "tarihçelerinde" Hemşinlilerin Ermeniliği meselesinin yabancılar tarafından maksatlı ve istismar amaçlı ortaya atıldığını da sık sık dile getiriyorlar. Ancak çalışmaları içinde eleştirdikleri yazarlara ait görüşlerinin yer aldığı kaynakları çalışmalarında pek zikretmiyorlar. Ancak hemen hepsinde Kırzıoğlu ismine -üstelik iri puntolarla ve methiyelerle birliktesık olarak rastlanıyor.[20] Öyle ki onun Hemşinlilerin dışındaki tüm Karadeniz ve de Anadolu (Kürtler dahil) halklarına yönelik Türklük iddiaları, kendisini model alan yerel müelliflerin cesaretlerini artırıyor. Örneğin Arıcı (1993: 12) kendi Hemşin kimliğinin yanı sıra diğerlerinin Türklüğü'ne de halel getirmeye çalışan yabancı yazarlara şu ifadelerle çatıyor:

> Uygur ve Kıpçak Türkçesinin biraz hızlısını konuşan Rize-Trabzon yöre halkına Rumdan dönme müslüman Yunanlı; Lazlara Megrelden, Gürcüden Müslümanlar; Hemşin yöresinde yaşayan hala Dede KORKUT dilini konuşan Türklere Ermeniden dönme Müslüman demekte iktifak [ittifak] halinde idiler.

Burada karşı tezlerin mahkum edilmeye çalışılması kadar bunları savunanlar da (ki çoğunluğu Batılı ülkelerden gelen yazarlardır) topyekün düşmanlaştırılmakta ve Türkiye'de etnik kargaşa çıkarıp ülkeyi bölmek niyetinde olan kişiler olarak görülmektedir. Milliyetçiler (tıpkı Pontus örneğinde olduğu gibi), bu nedenlerle bilimsel kanıtlar ve tutarlılıklar, etik kurallar aramaksızın bu tezlere karşı durmayı, hatta yazılanları tahrif etmeyi meşru görüyorlar. Burada milliyetçiliğin tarih inşa etme çabasına ilişkin temel kaygısının bilimsellik olmadığı, aksine bilginin "neye hizmet ettiği"nin önde geldiği açıkça görülüyor. Burada aslolan, tarihi bir "milletler" hatta "kültürler" savaşı olarak gören milliyetçi siyasetin kendisidir ve Türkler, tarih boyunca Avrupalıların "gadrine uğramış bir halk olarak öne çıkmaktadır.[21] Bu nedenle Hopa Hemşinlilerinin Ermenicenin bir diyalektini konuşuyor ve bu sayede diğer Ermenilerle büyük ölçüde anlaşabiliyor olmaları gerçeği, kolaylıkla görmezden gelinebilecek, istenmeyen/dışlanması gereken bir faktör olarak görülebilir, ya da 'aslen Türk olan Hemşinlilerin Ermenilerle temasından kalan bir miras' olduğu açıklamasıyla, kökenden bağımsız, münferit bir olgu haline getirilebilir.

Hemşinle ilgili hemen hiçbir yerel kaynakta özellikle de Rize folkloruna ilişkin tanıtım kitaplarında resmî ideolojik çerçeve ve kategorilerin dışına çıkılmaması ve yerel folklorik pratikler içinde etnik ve kültürel kategorilere yer ve-

---

20 Örneğin Arıcı (1993: 16) Rize'yi tanıtan kitabında Kırzıoğlu hakkında şu ifadeleri kullanıyor: "Sayın Prof. KIRZIOĞLU'nun yılmadan gösterdiği bu çaba ve çalışmalar gerçek çalışmalara ve kaynaklara dayanan tebliğler, her Karadenizli için bir öğünç kaynağı olmalıdır..."

21 Benninghaus (2001), Tahir Deveci tarafından çevirilip, Arıcı tarafından derlemesi yapılan ve yayına hazırlanan Karl Koch'un seyahatnamesinin Rize bölümünün Türkçe baskısını orjinaliyle karşılaştırdığında karşılaştığı maksatlı tahrifatlar ve yanlışlıklar ile eksikliklerin bir eleştirisini Karalahana web sitesine gönderdiğinde Arıcı'dan aldığı karşılık inkâr ve bölücülük ithamı olmuştur.

rilmemesi, pratiklerin kimliksiz kategoriler altında sunulması da dikkati çeken diğer bir resmî stratejidir.[22] Yerel yazarların milliyetçiliklerinin yerel sınırları aşıp bölgesel hatta ulusal düzlemlerde açılımlar göstermesi ise, kontrol edilemeyecek bilgi akışına karşı Türk milliyetçiliğine bağlı bir yerel direnç gövdesi (*corpus*) oluşturmaktadır. Ne ki, bu türden oluşumlar bir yandan da bir tür karşı "etnik uyanışı" tetikleme riskini artırmaktadır. Kimliğe ilişkin ikilemlerle karşı karşıya kalan Hemşinliler, buna tepki olarak kökenlerine yönelik karşı tezlere daha çok ilgi gösterebilirler.

Ancak, Kırzıoğlu'nu ve yerel sempatizanlarını, "etnik Hemşinlilik karşısında avantajlı ve güçlü kılan bir başka olgu daha vardır: Bugün çok sayıda Hemşinli, büyük kentlere yerleşerek ve buralarda fırıncılık, pastacılık, lokanta ve kafeterya gibi işletmelerin gerçek sahipleri olarak ulusal kapitalist sistemle/büyük toplumla oldukça ileri düzeyde bir bütünleşme içindedirler. Bu bakımdan Ermenilik, özellikle kentlerde yaşayan çoğu Hemşinli için oldukça sakıncalı bir kimlik atfı olarak "şiddetle" reddedilmektedir. Birçoğu kentlerde resmî ve siyasi çevrelerle de yakın ilişkiler içinde de olan Hemşinlilerin, bir dönem terör eylemleriyle gündeme gelen bir örgütle (Asala) özdeşleştirilen bir etnik grup kimliğini, bütünleşmelerini problemsizce sağladıkları Türk kimliğine (üstelik ortada görünür bir "neden" yokken) tercih etmeleri elbette ki beklenemez. Ancak bu entegrasyonlardan ve de ideolojik dayatmalardan uzak, köyünden pek dışarı çıkmamış, resmî çevrelerle hemen hiçbir organik ilişkisi bulunmayan yaşlı bir Hemşin köylüsünün "biz Ermeniden dönmeyik" demesinin kendi konumu açısından pek bir sakıncası olmayabilir. Ancak bu bile, toplumun diğer üyelerini bağlayıcı sorumluluğu nedeniyle çok zor tanık olunabilecek bir şeydir.

Lazlar ve "Etnik Lazlık" meselesi

Laz kavramı, Doğu Karadeniz'de tıpkı Kürt konteksinde olduğu gibi ülkenin batısında yaşayanlar için oldukça genel/kaba bir kavramdır. Dahası etnik olmaktan ziyade tüm Doğu Karadeniz bölgesini içine alan bir "Doğu Karadeniz Türkleri" kategorisini oluşturmaktadır. Bryer (1988b) söz konusu Laz stereotipleşmesinin Ortaçağ'da Trabzon Imparatorluğu içinde de görüldüğünü, o zamanların zamanın populer *Chani* (bugünün Laz) kelimesinin hemen tüm Pontus kıyılarını içine alan bir referans özelliği taşıdığını söylemektedir. Bugün de yaygın bir tektipleştirme olarak Samsun ilinin doğusundaki halklar Laz olarak bilinmektedir. Ancak Lazlar dil temelinde bir etnik grup olarak günümüzde bölgenin çok daha doğusunda karşımıza çıkmaktadırlar.

Son yıllarda Lazlar üzerine araştırmaların sayısında belirgin bir artış görül-

22 Örneğin, Rize Halk Eğitim Müdürlüğü'nce basılmış olan (1999:) *Rize Kültür Derlemeleri*'nde Vartavor şenliği, Çamlıhemşin'de kutlanan bir yayla şenliği olarak anlatılır. Ancak Hemşinlilere özgü etno-kültürel bir gelenek oluşuna değinilmez.

mektedir. Bugünkü yerleşim yerleri, Rize'nin doğusundaki eski Lazistan Sancağı sınırları içindeki Pazar ilçesinden (Melyat köyü) doğuda Sarp sınırına kadar olan kıyı şeridi içinde yer almaktadır (Vanilişi/Tandilava 1992: 78; Bellér-Hann, 1995: 488; Aksamaz, 1995: 134); Komşuları Hemşinlilerden, Kafkas kökenli Megrel ve Gürcülerle akraba olmaları nedeniyle ayrılmakla birlikte, onlarla coğrafi komşuluklarından kaynaklanan kader ortaklıkları bulunur; hatta Kaçkar dağları eteklerinde yan yana yaylaları, ortak bazı kültürel gelenekleri (tulum ve horon gibi) dahi vardır. Hemşinlilerle Lazlar ayrı köylerde oturmakla birlikte ilçe merkezlerinde, kahvehane ve camilerde ve çarşı-pazar yerlerinde, iş, alış-veriş gibi nedenlerle sık olarak biraraya gelirler.

Lazlar, Megrelce ve Gürcüceyle akraba bir dil (*Lazuri nena*) konuşurlar ve bu dili konuşanların sayısı resmî istatistik verileri bulunmadığından ancak 250.000 civarında tahmin edilmektedir (Bellér-Hann, 1995: 488).

Ancak, Türk tarih tezinin "Hemşin versiyonu" gibi "Laz versiyonu"nu da yaratan Kırzıoğlu'nun, 16. yüzyıldan bu yana Müslümanlaşmış ve dilleri de dahil bir hayli asimile olmuş Lazların Gürcistan'da yaşayan akrabaları Megrellerle etnik ilişkilendirmelerine yönelik tezleri yadsımasında işini kolaylaştıran iki unsur bulunmaktadır: Megrellerin Hıristiyanlığı ve "eski komünist düşman" SSCB'de yaşamaları. Kırzıoğlu, öcelikle Gürcü yazarların ve diğerlerinin Lazları Türk olmayan bir etnik grup olarak etiketlemelerine karşı çıkıyor ve Hemşin'dekine benzer bir suni ayrıştırma ile Lazları, Gürcü ve Megrellerden ayırıyor ki, başlıca dayanağı Megrellerle ilgili yakıştırmalarıdır: "Megrellerin çok tenbel oldukları,...çirkin yüzlü oldukları,...M.Ö. VI. yüzyılda çocuklarını başkalarına sattıkları..." (Kırzıoğlu, 1972: 445/1994: 11) gibi öznel ve ırkçı kategorilere başvuran Kırzıoğlu bu belirlemelerin aksine, Lazların çalışkanlıklarıyla ve güzel yüzlü, ahlaklı oluşlarıyla "Türk olduklarını kanıtlar." Ancak Kırzıoğlu böylesine ırkçı ve aşağılayıcı bir yaklaşımı bilinçli olarak yapar ve buradaki siyasi niyeti de sezilir: Megrellerle aynı soydan geldiklerini düşünmenin Lazların aşağılanması anlamına geleceği yorumunu yaparak iki toplum arasındaki ayrışmayı sağlamak ve olası dilsel, etnik ve kültürel akrabalık ya da ilişkilerin kurulmasına yönelik girişimlerinin önünü kesmek (Bellér-Hann 1995: 493). Kırzıoğlu'nun izlediği yöntem, tipik bir milliyetçi tarih tezi örneği olarak, Anadolu'daki Müslümanlaşmış grupları Hıristiyan ya da gayri müslim öncülleri ya da akrabalarından soyutlama stratejisi gütmektedir.

Bellér-Hann, Kırzıoğlu'nun tezlerindeki diğer argümanları özetleyerek beş maddede toplamıştır. Bu aynı zamanda onun son derece anlaşılmaz, etik olmayan, maksatlı ve tahrifkar "tarihyazıcılığı"nın iyi bir eleştirisini oluşturur:

> 1. Birbirini tekzip eden 'tarihsel' argümanlar sunmak;
> 2. Bilinen yapısal, gramer ve leksikal farkları göz ardı etmek ve Lazca ile Türk dilleri arasında yakın bir ilişki kurmak;

3. Birincil ve ikincil kaynakları bilmezden gelmek;
4. Argümanların genellikle önyargılı ve öfkeli bir tarzda ileri sürülmesi;
5. Argümanların, etnik grupların belirli bir imgesini oluşturmak üzere sıralanması.

Bellér-Hann (1995: 493), Kırzıoğlu'nun milliyetçi yaklaşımını, Said'in Oryantalizm'indeki gibi Batılı emperyalist-oryantalist geleneğin en kötü modelindeki 'biz' ve 'onlar' imajlarını yaratmak şeklinde eleştiriyor ve "Lazları ve Megrelleri bölmeye yönelik teşebbüsü, Sırplarla Hırvatlar arasında yaratılan kin örneği gibi" görüyor (Feurstein ve Berdsena, 1987: 38; Benninghaus, 1989: 501).

Milliyetçilerin Lazları Türkleştirme çabalarının aksine, bölgede son yıllarda ivmelenen, "etnik Lazlık" düzeyinde bir bilinç inşa etme girişimleri de vardır. Bu girişimlerin öncüsü sayılabilecek Feurstein'ın 1960'lardan bu yana yoğun araştırma ve çalışmaları da bu halkın geleceği açısından ciddi bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Feurstein Lazlara yönelik araştırmalarında adeta etnik bir yaklaşıma sahiptir ve kendisini Laz etniklik davasına adamış biridir. Ancak çalışmalarının ayrımcılık ve milliyetçilik esasına dayanmayan, barış içinde birlikte bir yaşam girişimi olduğunu bir Laz'ın dilinden çıkmışcasına şu ifadelerle belirtmektedir:

> Türk devletinin azınlık dillerinin gelişmesini engelleyen, sistematik asimilasyon politikasını tanımıyoruz. Çocukların eğitimi ve meslek yaşantılarını etkilememek için onları ana dilllerini konuşmaktan mahrum bırakan ailelerin üzerindeki baskıları görebiliyoruz. Tarihî dilimizi halkımızın bilincinden silmeye çalışan tezleri de görüyoruz. Laz alfabesinin basılması ve Laz yazı dilinin geliştirilmesi, planlı asimilasyona karşı bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Bu aynı zamanda çeşitli halkların eşit halklara sahip olarak kardeşçe yaşamaları idealine de katkıda bulunacaktır. Laz halkı ve Lazca var olmaya devam edecektir (Feurstein ve Berdsena, 1987: 38-39).

Bu girişimlere yönelik asıl kaygı Lazların bu "etnik uyanış"ının nereye kadar varacağına ilişkindir. Feurtein'ın bir Laz alfabesi geliştirerek bölgeye sokmasıyla birlikte tetiklenen bu süreç şimdiden bazı hadiselerle endişe vermeye başlamıştır bile.[23] Ascherson, haklı olarak Feurstein'ın etnik bilinç uyandırma çabalarını "romantik" bir proje olarak görür. Ascherson'ın Laz etnik uyanışı konusunda Feurstein ve Hewitt'in Lazlara yönelik çalışmalarının bir eleştrisini yaptığı değerlendirmesinde işaret ettiği gibi, bu aynı zamanda oldukça tehlikeli olabilecek bir süreçtir:

---

23 Bunlardan biri, yerel halk müziği derlemeleri yapan ve bunları seslendiren Birol Topaloğlu'nun ODTÜ'deki konserinde bir grup Laz gencinin Lazca pankart açıp slogan atmasıydı. Dahası Lazlar etnik merkezci tezlere hatta etnik milliyetçi fikirlere kayabilecek olmanın işaretlerini veren yazılar hatta kitaplar da yayınladılar (örneğin *Ogni* dergisinin birinci sayısında Yılmaz Erdoğan adında biri Lazların Hz. Nuh'un dilini konuştukları gibi köktenci iddialar ileri sürmekteydi (Bellér-Hann, 1995: 498).

> Bu yolculuğun sonu nereye varır? Sağduyu ellerini ovuşturarak, umutsuzca bir olayın ötekini izlemesi gerekmediğini bağırıyor. Bir dilde okuma kitabı yazma kararının gösteriye, gösterilerin kaſaların kırılmasına, kışkırtma davalarına, Birleşmiş Milletler'e dilekçe verilmesine, kahvelerin bombalanmasına, büyük güçlerin arabulucuğuna, şehitlerin cenaze törenlerine, bayrağın dalgalandırılmasına yol açması gerekmiyor. Bütün Laz hevesliler anılarını saptamak, kendi kültürlerine sahip çıkmak istiyorlar; bu ſazla bir şey, provokasyon değil. Mantık olarak, yolculuğun burada durması gerekir -Türk devleti içinde daha rahat bir yer için kısa, barışçıl bir yolculuk.
>
> .....
>
> "Kadmos, Thebai'nin ilk kralı, Yunanistan'a alſabeyi sokmuştu. Ama aynı zamanda silahlı insanların ſilizlendiği ejderha dişlerini toprağa diken de oydu.

Neyse ki, kimi Laz entelijansiyası bu gibi tehlikelerin farkında olduklarının mesajlarını veriyorlar. Örneğin Aksamaz (1995: 137) "Laz aydınları 'etnik milliyetçiliği' tasvip etmiyor ve 'etno-politik örgütlenmeler'e sıcak bakmıyorlar, ancak dillerinin yaşatılması konusunda duyarlılık gösteriyorlar" diyerek, mücadelelerinin etnik temelde bir milliyetçi ideal ile ilgisi olmayıp dil ve kültürel haklar temelinde bir kimlik arayışı olduğuna vurguda bulunmak istiyor.

Sonuç yerine

Tarih boyunca "milletçe" iç ve dış düşmanların (burada emperyalist Batılıların ve yerli işbirlikçi azınlıkların) gadrine uğradığımıza inananlar, ideolojik dayatmalar çerçevesindeki her türlü "savunma hakkını" kendilerine meşru görüyorlar. Zira bu refleksleri, yabancıların (bilim adamı olsun ya da olmasın) tehlikeli emeller peşinde sinsice faaliyet gösteren ajanlar oldukları önyargısını da içerir.[24] Bu bakımdan ne denli bilimsel nitelik arzetseler de Batılıların Anadolu etnik çeşitliliği üzerine çalışmalarının tek bir maksadı vardır: Türkiye'yi bölmek. Bu özellikle yerel müelliflerin reaksiyon formasyon tepkiselliklerinde en güçlü ifadesini bulmaktadır. Kendi bağlaşıkları olan etnik gruplara yönelik Batılı tezlerin doğrudan hedefi durumundaki Hemşinli müelliflerin "milliyetçi tezlere sarılmaları", bir nevi "kendini koruma" refleksinin abartılı örneğidir. Kırzıoğlu'nun yerel müellifleri hedeflemesindeki amacı, "milliyetçi propagandalar"la yaratılan paranoya ile birlikte periferide bu gruplara sızabilecek "zararlı" fikirlerin önünü kesecek bir "corpus" teşekkül ettirmektir.

Bununla birlikte Doğu Karadeniz bölgesinde bir dönem milliyetçi şiddetten kendilerini çeşitli tavizler ve direniş stratejileriyle, belirli ölçülerde koruyabil-

24 Örneğin, bu konuda oldukça katı politik bir sav, Carl Ritter'den, Bennighaus (2001) vasıtasıyla aktarılıyor: "...bu Hemşin derelerinin insanları...ancak 200 sene önce baskı ve çaresizlikten Islam'a teslim olup Türklerin zulmü ve vahşetinden kurtulmaya çalışmışlar, fakat içlerinde eskisi gibi Hıristiyan kültürünü korumuşlar ve yalnız zahiri bir şekilde Kur'anın yolunu takip etmişler. Kadınları Ermenicelerinden başka dil tanımazlar..." Şüphesiz, Türkleştirme ve Islâmlaştırmada baskılar olmuştur, ancak sırf tahmin üzerine binaen keskin bir üslubun kullanımı burada subjektifliğin de ötesinde maksatlı bir tutum halini alıyor.

miş Hemşinliler ve özellikle de Lazlar arasında son yıllarda baş gösteren bir tür "etnik uyanış"ın varlığı gözleniyor. Bununla birlikte, aynı zamanda, bu gibi "uyanışlar" milliyetçi ideolojik kalıpların düşmanlık ve tehditlerinin sınavından da geçiyorlar.

KAYNAKÇA

(Altınay) Ahmet Refik (1919/1994) *İki Komite İki Kıtal.* (Hazırlayan Hamide Koyukan), Ankara: Kebikeç Yayınları.

Ak, Orhan Naci (2000) *Rize Tarihi.* Rize: Il Halk Eğitim Merkez Müdürlüğü Yayınları-8.

Akçam, Taner (1999) *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu; İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na.* Ankara: İmge Yayınları.

Aksamaz, Ali İhsan (1995) "Kafkasya Kültür Kökenli Bir Topluluk: Lazlar." *Birikim, (Etnik Kimlikler ve Azınlıklar Özel Sayısı),* No.71-72, s. 128-138.

Anderson, Benedict (1993) *Hayali Cemaatler; Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* (Çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.

Andrews, Peter. A. (1989) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey.* Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

Arıcı, Muzaffer (1993) *Her Yönüyle Rize.* Ankara: Odak Ofset Matbaacılık.

Arıcı, Muzaffer (1995) *Rize; Prof. Karl Koch'un 1843-1844 Yıllarındaki Seyahatnamesinin Rize Bölümü* (2. baskı), (Çev. Tahir Deveci), Ankara: Odak Ofset.

Arıcı, Muzaffer (2002) "Her Yönüyle Rize." *Rize'nin Sesi,* (Ağustos 2002), s. 34-38.

Asan, Ömer (1996) *Pontos Kültürü.* İstanbul: Belge Yayınları

Ascherson, Neal (2001) *Karadeniz.* (Çev. Kudret Emiroğlu), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Atacan, Veysel (2001) "Ulusal Coğrafyamızdan Bir Kesit: Çamlıhemşin." *Ulusal,* s. 126-131.

Atacan, Veysel (2001) *Rize, Hemşin Yöresi Osmanlı Mezar Taşları ve Kitabeleri.* Ankara: Elma Teknik basım Matbaacılık.

Aydın, Suavi (1993) *Modernleşme ve Milliyetçilik.* Ankara: Gündoğan Yayınları.

Aydın, Suavi (1995) "Etnik Bir Ad Olarak Türk Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine." *Birikim, (Etnik Kimlikler ve Azınlıklar Özel Sayısı),* No.71-72, s. 50-64.

Baydur, Nezahat (1988) "Pontos Türkçeymiş, Mithridates de Türk!" *Cumhuriyet,* (22.12.1988), s. 2.

Bellér-Hann, Ildikó (1995) "Myth and history on the Eastern Black Sea Coast." *Central Asian Survey,* 14(4), 487-508.

Benninghaus, Rudiger (1989) "Zur Herkunft und Identität der Hemşinli." P.A. Anrews (Ed.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey.* Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

Benninghaus, Rudiger (2001) "Bilim Adına Siyaset Yapmak." www.Karalahana.net.com (Makaleler: Türkçe).

Bıjışkyan, P. M. (1969) *Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası, 1817-1819* (Çev. H.D. Andreasyan), İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Bläsing Uwe (1995) *Armenisch-Turkisch Etymologische Betrachtungen ausgehend von Materialien aus dem Hemşingebiet nebst einigen Anmerkungen zum Armenischen, insbesondere dem Hem_indialekt.* Amsterdam/Atlanta.

Bora, Tanıl (1995) "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar." *Birikim, (Etnik Kimlikler ve Azınlıklar Özel Sayısı),* Sayı: 71-72; s. 34-49.

Bryer, Anthony (1975) "Greeks and Türkmens: The Pontic Exception." *Dumbarton Oaks Papers,* No: 29; pp.115-148.

Bryer, Anthony (1988a) "The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trabizond." *Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus.* Londra: Variorum Reprints. XVII/13-68.

Bryer, Anthony (1988b) "Some Notes on Laz and Tzan (II)." *Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus.* London: Variorum Reprints. XIVb/161-168.

Bryer, Anthony (1988c) "The Last Laz Rising and Downfall of the Pontic Derebeys, 1812-1840." *Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus.* Londra: Variorum Reprints. XV/169-210.

Ersoy, E. Gürsel (1995) "Hemşinli Etnik Kimliğine Antropolojik Bir Bakış." *Birikim, (Etnik Kimlik. ve Azınlıklar Özel Sayısı)*, Sayı: 71-72; s. 139-143.

Feurstein, W. ve T. Berdsena (1987) "Die Lasen; Eine südkaukasische Minderheit in der Türkei." *Pogrom*, 129/3, pp.36-39.

Hür, Ayşe (2003) "Milliyetçiliğe Tanım Gerek." *Radikal* (19 Nisan 2003 Cumartesi), s. 9.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin (1966) "Horasan-Hemedan Yoluyla Doğu Anadolu'ya Gelen, Eski Oğuz (Arsaklı-Part) Kalıntısı Hemşenliler." *Türk Folklor Araştırmaları*, Yıl: 17, Cilt: 10, No: 203, s. 4099-4104.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin (1967) "1461 'Trabuzon' Fethi sırasında Fatih Sultan Mehmed'in Aştığı 'Bulgar-Dağı' Neresidir? *VI. Türk Tarih Kongresi*.. (Ankara, 20-26 Ekim 1961). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 322-328.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin (1972) "Lazlar/Çanarlar." *VII. Türk Tarih Kongresi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 420-445.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin (1985) "Armenya/Yukaru Eller-Tarihi'nin İçyüzü/Dede-Korkut Oğuznamelerinin Mahiyeti." *Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumuyla İli_kileri Sempozyumu*, (8-12 Ekim 1984). Erzurum, Atatürk Üniversitesi, s. 133-139.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin (1992) *Rize Dolaylarında Bilinmeyen Tarih Gerçekleri.* Rize Hoytur Derneği Yayını: 2. sayı, Ankara: Emel Matbaacılık.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin (1994) *Karadeniz Bölgesindeki Türk Boylarından Lazlar ve Hemşinliler'in Tarihçesi.* Ankara: Rizeliler Kültür ve Dayanışma Derneği Yayını.

Kottak , K.P. (2002) *Antropoloji; İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış.* (2. baskı) Ankara: Ütopya.

Magnarella, Paul J. (1998) *Anatolia's Loom; Studies in Turkish Culture, Society, Polics and Law.* İstanbul: The İsis Press.

Meeker, M.(1971) "The Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background." *International Journal of Middle East Studies*, 2: 318-345.

Parla, Taha (1993) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm.* (2. baskı), (Yayına haz. F. Üstel ve S. Yücesoy), İstanbul: İletişim Yayınları.

Sakaoğlu, M. Ali (1991) *Dünden Bugüne Hemşin, Karadeniz'den Bir Tarih.* Ankara: Yurt Yayınları.

Strabon (1987) *Coğrafya; Anadolu (Kitap: XII; XIII, XIV).* (Çev. Adnan Pekmen), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Tekin, Talat (1997) "Etrüskler 'Etrüsk' İdiler..." *Türkoloji Eleştirileri* [içinde], İstanbul: Simurg Yayınevi, s. 152-159.

Tekin, Talat (1997) "Yine Etrüsk Sorunu." *Türkoloji Eleştirileri* [içinde]. İstanbul: Simurg Yayınevi, s. 162-168.

Tüylüoğlu, Abdülhamit (1979) "Rize'nin Coğrafi, Tarihi ve Sosyo-Kültürel Durumu." *Kale Dergisi*, 1: 26-28.

Vanilişi, M. ve A. Tandilava (1992) *Lazların Tarihi.* (Çev. H. Hayrioğlu), İstanbul: Ant Yayınları.

Yaman, Orkun (1998) "Etniklik ve Hemşin Üzerine." *Halkbilimi*, 7 (güz), 50-59.

Genesis'ten genetiğe gidişler ve gelişler: Evrimcilik-Yaratılışçılık kutuplaşmasına "kültürel" bir müdahale denemesi

*Tayfun Atay**

Giriş: Teolojiyle biyolojinin arası

"Halanız hurma ağacına hürmet gösterin."
Hz. Muhammed (akt. Bayrakdar, 1987: 108)

"Ben balık yemem, ecdadımızı yemem."
Atatürk (akt. Ünaydın, 1954: 52)

Yakın dönem Türkiye tarihinin gündeminden hiç düşmeyen, zaman zaman sönüp, sonra tekrar alevlenen ve bu bakımdan adeta "temcit pilavı" niteliği kazanmış konular vardır. Özellikle toplumun dinsel ve etnik duyarlılıklarıyla ilişkilenen, genellikle de siyasal yaptırımlarla aktif hale gelen bu konular, eleştirel diyaloğa dayalı bir toplumsal konsensüs arayışına değil, fakat daha çok çatışma ve kutuplaşmalardan kimlik edinme arzularına malzeme yapıldıkları için çözümlenememiş sorunlar olarak her yeni kuşakta eski sözlerle, nağmelerle, nakaratlarla tekrar sahne alırlar. Bu konularda yürütülen tartışmalarda farklı görüşleri savunanlar, uzlaşmaz bir karşıtlık içinde kendilerinin haklılık ve doğruluğu, muhataplarınınsa yanlış ve haksız olduğu hususunda ısrarcı ve inatçı bir tutum takınırlar. Türbandan Sultan Abdülhamit'e, Osmanlı'dan Kürt meselesine kadar pek çok örnekte tam anlamıyla bir "ak" ve "kara" kutuplaşması yaşanır: Abdülhamit ya ulu hakan ya da kızıl sultandır; Osmanlı ya Türklüğün gururu ya da Türklüğü sindirmiş bir garabettir; ya T.C. devletinden yanasınızdır ya da PKK'dan; türban ya Allah'ın emridir ya da siyasal simge (tehdit)...

Bu şekilde kişileri, düşünceleri ve olayları genelde ak ve kara olarak değerlendirmenin ötesine gitmeyen bir zihniyet yapılanması içerisinde sonuçsuz tar-

(*) A.Ü.D.T.C.F. Etnoloji Anabilim Dalı.

tışmalar ve bir sağırlar diyaloğu, her daim yeniden üretilir. Zihinler ak ya da karada takılı kalmaktan kurtulup "gri"de buluşmaya pek yanaşmaz. Andre Gide'in ünlü deyişiyle, gerçeğin "gri" olduğu ve akın içinde kara, karanın içinde de ak, yani doğru sandığımızda yanlışlar, yanlış saydığımızda doğrular olabileceği düşünülmez.

Yukarıda sıralanan örneklerin yanına Türkiye'nin yakın tarihinde dönem dönem öne çıkan ve hararetli münakaşalara neden olan bir diğer kutuplaşma odağı olarak evrim konusu da eklenebilir. Burada, evrimcilik ve yaratılışçılık olarak tanımlanabilecek iki ayrı/aykırı söylem pratiğini benimseyip savunanlar arasında biteviye bir tartışma karşımıza çıkar. Bunun Türkiye ile sınırlı olmayan dışarlıklı ve evrensel bir boyutu olduğunu da hemen belirtmek gerekir. Bu bakımdan olup bitenlerin, 19. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da başlayan, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren de ABD başta olmak üzere dünya ölçeğinde yaygınlaşan bir tartışma çığırının Türkiye ayağını oluşturduğu söylenebilir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı dünyasında artık bir "paradigma" haline gelen evrimciliğin, Darwin'le birlikte doğal dünyanın düzenini açıklama gücüne sahip bir kuram olarak yerleşikleşmesinden sonra, bu sürecin yansımaları yaşadığımız coğrafyada da izlenebilir. Geç-Osmanlı dönemi düşünürleri konuyu İmparatorluğun gündemine taşımakta gecikmezler.[1] Cumhuriyet döneminin başında da konu toplumsal ve siyasal planda gündemde kalmış ve başta önder kadro olmak üzere bu konuya kafa yoranlar ve değerlendirmelerde bulunanlar olmuştur.[2]

Öte yandan konunun toplumun gündeminde yukarıda işaret edildiği türden, kalıcı bir sorun şeklinde yer almaya başlaması, 1970'lerden itibaren dinsel duyarlılığı yüksek siyasal hareketlerin parlamentoda ve hükümette temsil imkânı bulmasıyla bağlantılı ve ABD'de yaratılışçı çevrelerin evrime alternatif bir açıklama modeline işlerlik kazandırma yolunda kurumlaşmasıyla eş zamanlıdır. Önce 1970'lerin ikinci yarısında Milliyetçi Cephe koalisyonunda yer alan MSP bünyesinden evrimin okullarda öğretilmesine ve ders kitaplarında yer almasına karşı sesler yükselir ve hükümet nezdinde bunun önüne geçme yolunda arayışlar resmî ağızlardan ifade edilir.[3] 12 Eylül 1980 darbesiyle toz duman olan ortam yatışıp 1980'lerin ortalarında ANAP hükümetiyle girilen yeni süreçte,

---

1 Bu konuda bkz. Şemsettin Sami, 1998 [1878]; Öktem, 1989; Demir ve Yurtoğlu, 2001.

2 Atatürk konu ile yoğun şekilde ilgilenmiş, çalışmalar yapmış ve yaptırmış, bunlara dayanarak da fikirler beyan etmiştir (bkz. Ünaydın, 1954: 51-55; İnan, 1984: 277-278). Ünaydın, onun, "Ben balık yemem, ecdadımızı yemem" diye taze barbunyaları iterek latife ettiğini de kaydeder (1954: 52).

3 Dönemin devlet bakanı MSP'li Hasan Aksay bu konuda başı çekmiştir. Aksay Darwin'in kuramına karşı çıkarak, "Bu milletin evlatları maymundan gelme olduğunu kabul edemez. Allaha şükür, bu sebeple kitapları değiştiriyoruz" şeklinde bir demeç vermiş, bunun üzerine kamuoyunda özellikle üniversite çevrelerinden gelen tepkilerle konu tartışmaya açılmıştır (bazı örnekler için bkz. Bilge, 1976 ve Güvenç, 1976).

yani yaklaşık on yıl sonra ANAP'lı Milli Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler döneminde konu yeniden ısıtılmış ve "Dinçerler Darwin'e Savaş Açtı" manşetleri gazetelere yansımıştır. Bu defa amaç, evrimin yanısıra yaratılış inancının da aynı ağırlıkta okullarda öğrencilere aktarılmasıdır ve bu yönde somut adımlar da atılır.[4] Bu gelişmelerde 12 Eylül darbesi ve onu izleyen ANAP hükümeti dönemlerinde dinsel-manevi değerleri öne çıkartıp materyalist yönelimleri engelleyerek hem askerî yönetimin meşrulaştırılmasını, hem de 1980 öncesinde hayli etkin olup darbenin asli hedefi haline gelen "Sol"un gözden düşürülmesini sağlayacağı kanısıyla İslâm'ın ılımlı bir versiyonuna geçit verilmesinin etkisi olduğuna işaret edenler de vardır (bkz. Riexinger, 2002:5). Söz konusu dönem içerisinde ABD-merkezli ve "Protestan-fundamentalist" bir zeminde hareket eden Yaratılışçılığın Türkiye'de giderek bilinir hale gelerek etkinlik ağının genişlediği, bu ve benzeri yayınlardan anlaşılır.[5] Bu arada yavaş yavaş bu "karşı-evrimci" seferberliğe karşı evrimi savunanların da mevzilenmeye ve teçhizatlanmaya başladığı fark edilir.[6] Bunda Darwin'in ölümünün 100. yıldönümünün anısına yakınlarda (1982) gerçekleştirilmiş etkinliklerin yarattığı havanın da katkısı olduğunu kaydetmek gerekir.

Sonra yaklaşık bir on yıl daha konu küllenmeye terk edilir ve 1990'ların ikinci yarısından itibaren bu defa daha da sistematik ve donanımlı bir karşı-evrimci hareketlenme, Türkiye'de hayli etkin bir modern-İslâmcı oluşumun öncülüğünde tekrar gündeme gelir. Şimdi evrime karşı mücadele bayrağı Adnan Hoca çevresinin elindedir ve Türkiye'nin her yanında görkemli konferanslar serisiyle, zengin görsel teknolojik olanakların da seferber edilmesiyle karşı-evrimcilik iyice kitleselleşir. Her köşe başında "Harun Yahya" müstear adıyla Adnan Oktar'ın başta "Evrim Aldatmacası" (tarihsiz) olmak üzere birkaç derleme kitabı bedavaya dağıtılmaktadır. Harun Yahya tarafından yazılmış ve ortak paydaları evrim ve Darwin düşmanlığı olan kitapların adı, neredeyse sayınakla bitmez.[7] Her yaş

---

4 ABD'de Yaratılışçılık hareketinin başını çeken H. M. Morris'in kitabı Türkçe'ye çevrilerek Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından bastırılır ve okullarda okutulması tavsiye kararıyla sağlanır (bkz. Morris [Tatlı-çev.], 1985).

5 Yaratılışı Araştırma Enstitüsü'nün önde gelen isimleri olan Duane Gish ve Henry M. Morris'in kitapları bu dönemde Türkçe'ye kazandırılır (Gish, 1984; Gish, *tarihsiz*; Morris, 1985). Bu arada Türkiye'deki dindar bilim camiası da kendi katkısını yapmakta gecikmez (tipik örnek olarak bkz. Akbulut 1985). Biraz daha erken dönemlere tarihlenen ve biri yerli diğeri yabancı diğer iki anti-Darvinist çalışma olarak bkz. Gürbüz, 1980; Moore ve Field, 1982.

6 Evrime karşı bu şekilde "dış kaynaklı" yaratılışçılık hareketinin etkisiyle yoğunlaşan ve hükümet düzeyinde destek de bulan "saldırı" karşısında evrimci bilim çevreleri derhal harekete geçer. Bunun en bariz örneği ABD Ulusal Bilim Akademisi'nin evrim ile yaratılışçılığı değerlendirdiği ve çevirmen Engin Akkaya'nın Türkiye'deki gelişmeler üzerinden kaleme aldığı etkin bir önsöz yazısıyla da zenginleşmiş olan kitaptır (Akkaya [çev.], 1985).

7 Kitap adlarını zor da olsa sıralamak gerekirse: *Evrimcilerin İtirafları, Darwinizm'in Sonu, Evrimcilerin Yanılgıları, Evrim Teorisinin Çöküşü, Darwinizm Dini, Darwinizm'in Karanlık Büyüsü, Darwin Yalan Söyledi*... Liste bu şekilde uzayıp gitmektedir (incelemek için tipik iki örnek olarak bkz. Yahya, 2000a ve 2000b). Yahya'nın sergilediği bu "hamarat" evrim-karşıtı performansın üzerine giden güçlü bir eleştirel değerlendirme ve reddiye olarak bkz. Duyar, 1999.

için, her ülke insanı için ve yalnız kitap değil, diğer yayın araçları (kaset, video, vcd) kullanılarak müthiş bir yayın faaliyetinin gerçekleştirildiği söylenebilir. Evrim karşıtı etkinliklerini Bilim Araştırma Vakfı adı altında kurumsal bir hüviyete de kavuşturan bu çevrenin bir anlamda Yaratılışı Araştırma Enstitüsü'nün Türkiye temsilciliğini üstlendiği izlenimi veren bir söylem ve pratik mevcuttur (Duyar, 1999; Riexinger, 2002).[8] Tabii televizyonun toplumun hayatının merkezine yerleştiği bu dönemde çok geçmeden tartışmalar konferans salonlarından ekranlara taşınır. Bu arada evrimci kesim de giderek, özellikle basın-yayın kuruluşları içerisinde daha kararlı bir mukabele hareketine giderek ivme kazandırır.[9]

Böylece en genel anlamda varoluşun nedeni ve nasılı üzerine sorulara yanıt konusunda yoğunlaşan ve 19. yüzyıldan itibaren kristalleşen ihtilaflardan olusan, daha popüler ve dar anlamda ise insanın tanrının suretinde mi yaratıldığı yoksa maymun soyundan mı geldiği şeklinde bir sorunun çerçevesine sıkışan bu konu, Batı dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de tam bir ak-kara karşıtlığı içerisinde onyıllardır gündeme gelmektedir: Tanrıyı/dini reddeden evrimciler ve bilimsel düşünceye/akla karşı çıkan yaratılışçılar; insanın maymundan geldiğini söyleyen Darvinizm ve insanın "eşref-i mahlukat" olduğunu savunan din; materyalist, ateist, hatta Marksist düşünceyi beslemiş Darwin'le izindekiler ve ülkeyi ortaçağ karanlıklarına sürüklemeyi amaçlayan, ilerlemeye (evrime) düşman yobazlar...

Oysaki bu konuya daha kapsamlı ve ayrıntılı bakıldığında, birbiriyle çatışık görünen düşünsel pozisyonların geliştirdikleri tezler ve savlar, böylesi bir ak-kara ikili karşıtlığını üretebilecek bir açık-seçiklikle karşımıza çıkmamaktadır. Durum toplumsal gerçekliğin her alanında ve boyutunda olduğu üzere çok daha karmaşık, ilişkisel, kısacası "gri" bir mahiyet arz etmektedir. Bu karmaşıklığı çözmek, "gri"yi parçalarına, bileşenlerine ayırmak ise, olgunun tarihselliğini esas alan, sözcüğün en geniş anlamıyla "antropolojik" bir yaklaşımı kaçınılmaz kılar. Bu yaklaşım şempanzelerden başlayıp peygamberlere kadar uzanacak bir

---

8 Harun Yahya tarafından kaleme alınan yayınlarla Türkiye kamuoyuna önerilen evrim reddiyesi genelde ABD kaynaklı protestan fundamentalist yaratılışçılığı temelinde şekillenmekle birlikte, bazı temaların yaratılışçılığın bu "Türk-İslâm" versiyonunda devre dışı bırakıldığı da tespit edilmektedir. Dünyanın yaşı, yok olmuş bitki ve hayvan türleri, tüm dünyayı sular altında bırakmış Tufan olayı gibi, Amerikalı yaratılışçıları fazlasıyla alay konusu yapan sorunlu temalara Harun Yahya'da değinilmez (Riexinger, 2002: 5). Onun yerine arkeolojik buluntularla Kur'an anlatılarını ve bu anlatılara dayalı yorumları ilişkilendiren bir "modernist-İslâmcı" tutum eşliğinde, örneğin Tufan'ın yalnızca Mezopotamya ile sınırlı vuku bulduğu belirtilir (*agy.*).

9 Evrime karşı çıkışları göğüsleyip savuşturma ve karşı atak başlatma yolunda Türkiye'deki bilim çevreleri için bu dönemde *Bilim ve Ütopya* dergisinin tam anlamıyla bir çekim merkezi oluşturduğunu gözlemlemek mümkündür. Aylık derginin her sayısı ardarda evrimi savunan, yaratılışı reddeden ve kınayan yazılara yer verir. Tipik örnekler olarak bkz. Özbek, 1997; Pekünlü, 1998; Sayın, 1998; Yazıcıoğlu, 1999; Örs, 1999; Duyar, 1999). Bu arada Bilim Araştırma Vakfı karşısında evrimci ve laik bilimciler tarafından Türk Evrim Kurulu adlı bir oluşuma da varlık kazandırılır (Riexinger, 2002: 5)

ilgi alanı genişliğine sahip olmak, hem genetiğe hem de "genesis"e nüfuz edebilecek bir performans sergilemek durumundadır.[10]

Bu yazıda böylesi bir yaklaşıma, elden geldiğince, gücümüz yettiğince işlerlik kazandırılmaya çalışılacaktır. Bu noktadan hareketle burada evrimcilik-yaratılışçılık kutuplaşmasına çoğunlukla yapıldığı şekilde doğa bilimleri ile dinlerin bilgi dağarcıklarını birbirlerine karşı seferber eden "mevzii" bir katılım amaçlanmamaktadır. Biyoloji ("Doğa") ile teolojinin ("Tanrı"nın) bir diğeri karşısında özneleştirildiği bu tartışma çığırının "kültürel"liğine işaret etmeye çalışacağız. Böylece, taraflar arasında tam bir antagonistik kutuplaşmanın gözlenmekte olduğu, dolayısıyla yeni düşünsel analiz imkânları açısından bir kilitlenmenin yaşandığı bu konuya, tarihin ve sosyal bilimlerin kavramsal dağarcığından bir "maymuncuk" sunmak düşünülmektedir. Bunun için de konu üzerine yapılmış ve yapılmakta olan çalışmaların, yürütülen tartışma ve polemiklerin içerisinde ihmal ya da göz ardı edilen bazı noktaların altını çizmek, onları öne çıkartmak, bir bakıma bilinenleri bilinmeyenlerle zenginleştirmek, böylece de yaygın ama eksik bilinenlerin yol açtığı yanlış kanıları, az bilinenlere vurgu yaparak sorgulama eğilimini teşvik etmek, izleyen sayfalarda ana yönelimimizi oluşturacaktır.

Belirtilmesi gereken bir nokta, bu yazının evrim kuramının bilimsel geçerliliğini sorgulamak veya tartışmaya açmak gibi bir amacının olmadığıdır. Evrim kuramından hareketle veya bu kurama dayanılarak gerçekleştirilen araştırma, inceleme ve analizleri hiçe saymak, onların evrenin, yaşamın ve insanın varoluş serüvenine ışık tutucu ve açıklayıcı katkılarını inkâr etmek mümkün değildir. Bu yazıda biz, bir bilimsel veya dinsel tartışma konusu olmaktan çıkmış ve başlıbaşına bir "toplumsal" sorun haline gelmiş bu konuyu daha geniş bir çerçevede anlamaya çalışmak için, hem söz konusu bilimsel çabaları temsil eden ve savunanların, hem de onları sorgulayan, hatta reddeden karşı düşünce ya da savların içerisinde birlikte yer aldıkları tarihsel bağlam ve kültürel, siyasal ve ekonomik dinamikleri mercek altına almaya çalışacağız. Dolayısıyla tartışmanın ne bilimsel ne de dinsel cepheleri burada doğrudan ele alınmayacak. Fosillerin ne anlattığı, termodinamiğin ikinci yasasının neye işaret ettiği, genlerin bencil olup olmadığı, kutsal kitabın altı gününün bizim zaman algımızla çakışıp çakışmadığı veya mutasyonların çoğunun zararlı olup olmadığı gibi "bilimsel" ve "dinsel" sorular üzerine fikir yürütmek ne amacımız ne de haddimizdir. Biz hem bilimsel hem de dinsel pratiğin oluş(turul)ma sürecinde "kültürel" (değerler, tutumlar, alışkanlıklar, ön yargılar, bilinçli-bilinçdışı şartlandırmalar, vb.) motiflerin ne ölçüde göze çarptığı gibi bir arka plan sorusu üzerinde

10 Aynı doğrultuda bir görüşü, ABD'de evrimcilik-karşıtlığı ile yaratılışçılığı değerlendirdiği yazısında Scott (1997: 286) şu şekilde ifade etmektedir: "Antropologlar hem dini insan yaşamının bir parçası olarak değerlendirdikleri, hem de evrim kuramının her ne olursa olsun önde gelen savunucu ve sunucuları oldukları için, yaratılış/evrim münakaşasının pek çok boyutuyla baş edebilecek donanımdaki yegane bilimcilerdir".

odaklaşıp, bunu tartışmaya çağrıda bulunacağız. Bu itibarla aşağıdaki bölümlerde yer alan temalar, bu sorudan hareketle işlenecek ve bu doğrultuda hep bir soru işareti eşliğinde değerlendirmeye tâbi tutulacaklardır.

Son olarak dine yönelik tutum alışımızı da birkaç cümle ile netleştirmek gerekirse, söylenebilecek olan, bu yazıda dinin toplumsal-kültürel bir olgu şeklinde değerlendirileceğidir. Hayatı dinden ("Tanrı"dan) çıkaran teolojik perspektif karşısında antropoloji, dinin hayattan (insan "kültürel" pratiğinden) çıktığı öncülüyle hareket eder. Yani dinin ve onun öznesi doğaüstü ("Yaratıcı") gücün hayatı "yaptığı"nı değil, hayatın ve insanın dini yaptığını, buna bağlı olarak da dinin öneminin gerek söylem gerekse pratik olarak hayata ayna tutmasından, onu anlatmasından kaynaklandığını kabul ediyoruz. Dolayısıyla bu yazıda, hem insanı "evrimleşen" (değişen) bir varlık olarak ele alıp onun biyolojik ve kültürel evrimini asli çalışma teması yapan, hem de dini bir "kültürel-evrensel" olarak kavrayan, böylece soruna kutuplaşma-ötesi bir konumdan bakma olanağına belki de en fazla sahip olan antropolojinin perspektifinden evrim-yaratılış çekişmesine bir yaklaşım denemesinde bulunulacaktır.

Evrim?

> Mineral öldüm ve bir bitki oldum,
> Bitki öldüm ve hayvan doğdum,
> Hayvan öldüm ve insan oldum,
> Korku niye? Ne zaman daha az ölümsüzüm?
>
> Mevlânâ (akt. Bayrakdar 1987: 96)

Bilindiği gibi evrim konusu ne zaman gündeme gelse, ilk ihtilaf kavramın neyi anlattığı noktasında ortaya çıkar. Gündelik konuşmalarda evrime "inandığı"nı söyleyenlere de, evrimin karmıtlanmış bir gerçek olduğunu belirtenlere de, "bilim" olduğunu vurgulayanlara da, daha dikkatli ve titiz bir tutum takınarak onun olgular dünyasını anlama ve açıklama yolunda geliştirilmiş bir kuram olduğunun altını çizenlere de rastlanabilir. Bunlardan sonuncusu, yani evrimin bir kuram olduğu görüşü, onu bilimin ve bilimsel düşüncenin içerisinden kavrayışa karşılık gelmesi bakımından en geçerli pozisyon olarak değerlendirilebilir. Ancak aşağıdaki bölümlerde değinileceği üzere "evrim"in dünya görüşleri ve inanç sistemleri içerisinde de karşılık bulması, bu aşamada kavramı "kuram" olmanın da ötesinde bir nitelemeye tâbi tutmak gerektiğini düşündürür. Bu çerçevede evrimi bir "yaklaşım biçimi" olarak kavramlaştırmak uygun olabilir.

Evrim evrenin, dünyanın, yaşamın, insanın ve insanlığın ("kültür"ün) *nasıl* varolduğu sorusunu yanıtlama yolunda geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım iki temel önermeye dayanır: (1) Varlıklar sürekli bir değişim ve çeşitlenme dinamiğine sahiptir; (2) varlıklar arasında ilişkiye veya köken ortaklığına işaret eden bir bağ mevcuttur.

Bu önermeler doğrultusunda varoluşun "nasıl"ı üzerine kafa yoran tüm düşünce sistemleri ve inançlar içerisinde(n) de evrim-ci bir yaklaşım işlerlik kazanabilir. Nitekim sanılanın aksine varoluşa ilişkin evrimci yaklaşımın dinsel inanç planında da geliştirildiği bir gerçektir. Yukarıda başlık-altı olarak verdiğimiz Mevlana'nın şiirinde küçük bir yansımasını bulmuş olan ve aşağıda ilgili bölümde daha ayrıntılı değerlendirilecek olan evrimci yaratılış tezleri ve yorumları buna işaret ederler. Bunun yanında Katoliklik, orta-yol ("fundamentalist" olmayan) Protestanlık ve aşırı-ortodoks kanadı hariç Yahudilik de evrimi teolojik çerçevelerine yerleştirmişlerdir (Scott, 1997: 278-279).

Bu nedenle evrimci yaklaşım ne yalnızca bilim pratiği ve söylemiyle sınırlı bir etkinlik alanına özgülenebilir, ne de Darwin'le başlayıp onunla son bulur. Darwin'in yaptığı bu yaklaşımı doğal (canlı) dünyayı anlamak ve açıklamak yolunda seferber etmek ve hem olgusal hem de kuramsal yönden besleyip güçlendirmek olmuştur (Gould, 1998: 200). Ancak aynı doğrultudaki çalışmalar ondan çok önce başlamış olup, gerek eski Yunan düşüncesine gerekse erken dönem İslâm düşüncesi ve kültürüne kadar geriye izlenebilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Abbasi dönemi Mutezile alimlerinden Basralı Câhız (776-869), köpeklerin, güvercinlerin, kurtların, tilkilerin yaşayışını bizzat gözlemleyerek, coğrafi bölgelere göre onlardaki değişiklikleri ve farklılıkları tespit etmiş ve bunları fiziksel çevre, iklim şartları, yaşam kavgası ve doğal seçilim gibi etkenlere bağlayarak Darwin'den yüzyıllarca önce bir biyolojik evrim kuramının temellerini atmıştır (Bayrakdar, 1987: 55-64).[11] Şu farkla ki Câhız tüm bunların Allah'ın iradesi dahilinde olduğunu düşünmüştür.

Bununla birlikte evrim söz konusu olduğunda Darwin'in özellikle ayırt edilmesini gerektiren nokta, onun yaşadığı dönemde ve "yer"de, hem doğal hem de kültürel bağlamlarda varoluşun açıklanması yolunda evrimin "hâkim" yaklaşım haline gelmiş (getirilmiş) olmasıdır. Darwin bu süreçte baş aktör olarak yer alır. Onu öne çıkartan, aktive eden ve tarihe geçiren bu süreç, bir takım yeni teknolojik, ekonomik, siyasal ve entelektüel dinamiklerden istim alan "tarihsel-kültürel" bir özgüllüğe sahiptir. Diğer bir deyişle, tarihin hemen her döneminde farklı kültürel coğrafyalarda insan toplumsal düşüncesinin bir ürünü olarak karşımıza çıkan evrimci yaklaşım, Darwin'in içerisinde nefes alıp verdiği "kültürel" iklimin ana unsuru olarak merkezileşmiş, bir "paradigma" haline gelmiş, yani "devrimsel" bir mahiyet kazanmıştır. Bu anlamda Darwin'in bir "Evrim Devrimi"ne aracılık ettiği veya onun temsilcisi olduğu ileri sürülebilir. Bu söylenenleri açmak amacıyla dikkatimizi Darwin'in asli hareket zemini olan doğal/biyolojik çevreden toplumsal ve tarihsel insan dünyasına çevirmemiz uygun olur.

Genellikle evrim sözcüğünün geçtiği hemen her yerde ilk akla gelenlerin, birbirleriyle ilişkili şekilde "Darwin", "maymun" ve "doğa" (biyoloji) olması,

11 Câhız'ın bu gözlem ve düşüncelerinin yer aldığı önemli eseri *Kitâbü'l-Hayevân*'dan ilginç ve fikir verici bir bölüm yakınlarda Türkçeye kazandırıldı (bkz. Câhız, 2003: 28-33).

"biyolojik" evrim düşüncesinin, evrimci toplumsal kuram ve düşüncelere ön geldiği kanısını uyandırır. Hatta buna bağlı olarak sosyal bilimcilere Darwin ve (biyolojik) evrim düşüncesinden öğrenecekleri çok şey olduğunu öğütleyenler dahi çıkar (tipik bir örnek olarak bkz. Köksal, 1998). Oysa bu kanı yanlıştır. Darwin'in araştırma sonuçlarını, düşüncelerini ve eserlerini sunmasından sonraki süreçte, onun katkısını insan toplumsallığına uyarlama yolunda şekillllenen ve genellikle "sosyal Darvinizm" olarak tanımlanan düşünce çığırının açılması bu yanılgıyı beslemiş ve gerçekte yaşananları tersyüz etmiştir.

Darwin'in gözlemsel ve kuramsal pratiğinin ürünü olan biyolojik evrim düşüncesi, toplumsal evrim düşüncesine ön gelmez. 19. yüzyıl Batı Avrupası'nda, yani "modern" uygarlığın bağrında aslında tam aksi yönde bir tarihsel akış söz konusudur. *Önce* toplumsal yapı ve süreçleri zamanda ve mekânda anlama çabasında işlerliğe sokulmuş bir evrim kavrayışı vardır. Yani evrimci söylem, bu dönem içerisinde doğal/biyolojik dünyaya ilişkin kullanıma sokulmadan önce, toplumsal ilişkileri açıklamak amacıyla etkinleştirilmiştir. Söz gelimi Darwin'den önce Fransız sosyalist sosyoloğu Saint Simon'da ve onun ardılı Comte'da bir toplumsal evrim fikrinin şekillendiğini görmekteyiz. Örneğin Saint Simon "evrimsel" bir toplumsal gelişmeden söz etmekte, bunu organik toplumların ardarda gelişimiyle, yani sürekli artan bir gelişmişlik düzeyi ile açıklamaktaydı (Abercrombie vd., 1988: 92). Comte için de toplum organik ve bütünleşmiş bir yapı idi ve "evrim", bu yapıyı oluşturan parçaların işlevsel özelleşmelerinin artışına bağlı olarak daha iyi uyum sağlamaları ile açıklanabilirdi (*agy.*).

Daha ilginç bir diğer nokta, bugün yalnızca biyoloji özelinde değil, ama genel anlamda da "evrim" deyince akla gelen 18. ve 19. yüzyılların üç büyük doğa bilimcisinin ağzından bu sözcüğün çıkmamış oluşudur. Ne Fransız Lamarck, ne Alman Haeckel, ne de İngiliz Darwin kendilerine sahip oldukları ünü kazandıran orijinal yapıtlarında "evrim" sözcüğünü kullanmışlardır; Darwin "değişiklik geçirerek türeme"den, Lamarck "transformizm"den, Haeckel de "transmutasyon kuramı"ndan söz etmişlerdir (Gould, 1981: 34).

Esasen evrim sözcüğünü bilindik anlamıyla İngilizcede kullanıma sokan "sosyolog" Spencer'dir. Victorya Çağı'nın bu "tipik" temsilcisi ve savunucusu için evrim, tüm gelişmeyi ve "ilerleme"yi açıklayan ana kanundur (Gould, 1981: 36). Dolayısıyla evrim düşüncesinin "babası" sayılabilecek biri varsa eğer, bu, Darwin değil Spencer'dir. Onu "evrimin peygamberi" olarak tanımlayan filozof Aitken haksız değildir (Morris, 1990: 94). Spencer'in tüm düşüncesi farklılaşma ve bütünleşme süreçleri üzerinden kendisini gösteren evrimsel değişme temeline dayalıydı ve Darwin'in çalışmasından iki yıl önce kaleme aldığı *İlerleme: Yasası ve Nedeni* adlı çalışmasında o, bunu çarpıcı biçimde ortaya koymaktaydı:

> Bu organik ilerleme yasası, tüm ilerlemelerin yasasıdır. İster dünyanın, isterse toplumun, yönetimin, manüfaktürün, ticaretin, dilin, edebiyatın, sanatın gelişmesinde olsun, basitten karmaşığa doğru aynı *evrim* [abç] bütün olarak, birbirini izleyen farklılaşmalar halinde yer alır (akt. Morris 1990: 94).

Darwin'in dahi kendisinden üstün saydığı Spencer, genellikle Darwin'e ("Darvinizm"e) atıfla zikredilen "en uygun olanın hayatta kalması" deyişinin de gerçek sahibidir. Bu *laissez-faire* liberali, Batı uygarlığını ve onun merkezî noktasını oluşturan Viktorya İngilteresi'ni uygarlık merdiveninin en tepesine yerleştiren evrimci kültürel "matriks"in bir ürünüdür (Morris, 1990: 94-95). Darwin de aynı matriks içerisinde doğuş bulmuştur ve onun düşüncelerinin biçimlenmesini sağlayan kökler, bu matriksi vareden ekonomik pratiğin mimarlarına kadar geriye gider. Söz gelimi diğer pek çokları gibi Lewis (1988: 38) de Darwin'in Malthus'un nüfus üzerine geliştirdiği kuramı tüm hayvan ve bitki dünyasına uygulamaktan başka bir şey yapmadığına işaret ettikten sonra, Malthus'un kuramının esasen Benthamcı düşüncenin tamamlayıcı bir parçası olduğuna dikkat çeker. Benthamcı düşüncenin özünde ise küresel bir serbest rekabetin yüceltilmesi söz konusu olup, bu rekabetin sonunda en güçlü, yırtıcı, zeki ve başarılı "yaratıklar"ın ("kapitalistler"in) ayakta kaldığına vurgu yapılır. Yani Darwin'i doğrudan etkileyen bir nüfusbilimci, ekonomist ve siyasetçi olan Malthus, ilhamını pragmatizmin babası ve kapitalizmin düşünsel-felsefi mimarlarından Jeremy Bentham'dan almaktaydı. Bentham'dan hareketle Malthus'un insan toplumsal yaşamının bu "yeni" şekillenmesine dair ortaya koyduğu açıklama modeli, doğal yaşamı ve canlılığın işleyiş mekanizmasını açıklamak için Darwin tarafından kullanılmıştır.

Bunun yanısıra Darwin'in doğal seçilim kuramını geliştirirken yaşadığı toplumda mevcut bir kültürel etkinlik olan bitki ve hayvan yetiştiriciliğinden, daha doğrusu evcilleştirmesinden esinlendiği de unutulmamalıdır. Bu da üzerinde durulması gereken ilginç bir noktadır. Biyolojik evrimden *önce* toplumsal evrim nosyonu olduğu gibi, doğal seçilimden önce de yapay, yani insan eliyle seçilim vardır. *Türlerin Kökeni* bile bu önceliği hissettirircesine "Evcilleşmenin Etkisinde Değişim" bölümüyle açılır ve bu "öncül"den hareketle Darwin ikinci bölümde "Doğanın Etkisinde Değişim"e geçer (Darwin, 1984). Dolayısıyla insan "kültürel" pratiğinin, doğal dünyanın işleyişine ilişkin bir kavrayış ve kurama esin kaynağı olduğu, onu koşulladığı söylenebilir. Domuz, sığır, at, tavuk yetiştiriciliğinde izlenen seçici uygulamalardan güvercin evcilleştirilmesine, oradan da bağ-bahçe bitkilerinin yetiştirilmesindeki seçiciliğe kadar pek çok uygulama, Darwin'in kalkış noktasıdır (bkz. Farrington, 1982: 62). Böylece Darwin, kabaca, "doğal olana 'kültürel' müdahale" olarak adlandırılabilecek bitki-hayvan evcilleştirmesi üzerine yaptığı gözlemleri, "doğal" bitki ve hayvan dünyası üzerine gerçekleştirdiği beş yıllık araştırmada edindiği gözlemlerle iliş-

kiye sokar ve insanın yaptığını doğanın da yaptığı sonucuna varır. Bu bakımdan Darwin'in genel-evrensel evrim kuramına varmasına giden yolda İngiliz çiftçilerinin katkı payını ve hakkını da teslim etmek gerekir!

Evrim düşüncesine karşı çıkan dinci-yaratılışçı çevrelerin sıklıkla Darwin'in kuramı ile Marx ve Marksizm arasında bir ilişkiyi "materyalizm" ortak paydasından hareketle kurmaya çalıştıkları görülür (bkz. Gürbüz, 1980; Edibali, 1982: 12; Yahya, *tarihsiz*: 3).[12] Bu "bir taşla iki kuş vurma" gayretine karşın, ne Darwin'in evrim düşüncesini olgunlaştırırken, örneğin Saint Simon'da varlığına rastlanan türde "sosyalizan" bir kavrayıştan esinlendiği söylenebilir; ne de Marx üzerinde doğrudan bir Darwin etkisinden söz edilebilir. O kadar ki doğal seçilim kuramını geliştirirken Darwin'i "doğrudan" etkilemiş en önemli şahsiyet olan Malthus için Marx düşünsel planda bir "düşman"dır (Hollingsworth, 1982: xxx).

Darwin'in evrim kuramının diğer evrimsel öğretilerden, güçlü "materyalist" vurgusuyla farklılaştığı doğrudur (bkz. Gould, 1981: 24-26). "Rastgele çeşitlenme" ve "doğal seçilim"den bahsederek tanrısal iradeyi varoluş planının dışına çıkarırken ve insan aklını da doğal seçilim koşullarına tâbi kılıp düşünceyi beynin ürünü şeklinde tanımladığında Darwin uç noktada bir materyalist evrimcilik sergiler (*agy.*). Ancak bu, esasen 19. yüzyıl Viktorya İngilteresi'nin mekanik materyalist bilim geleneğiyle uyarlı olup Marx ve Engels'in diyalektik ve tarihsel materyalizminin temel-asli öncülleriyle bağdaştırılması mümkün gözükmeyen bir söylem pratiğidir.[13]

Marx ve Engels'in Darwin'in doğal seçilim kuramının "materyalist" katkısını fark ettikleri, Türlerin Kökeni'ni doğa tarihi açısından temel saydıkları ve Darwin'i takdir ve saygıyla değerlendirdikleri de doğrudur (bkz. Marx, 1976: 367; Gould, 1981: 26). Ancak onlar Darwin'e hiçbir zaman kendi insan/toplum kavrayışları ve kuramları açısından merkezî bir önem vermemişler, tam tersine gayet eleştirel bir yaklaşımla Darwin'in doğal seçilim kuramının "kapitalist iktisat"la ilişkisini kurmuşlar, bu bakımdan onun görüşlerinin insanlığın zararına seferber edilebileceği tehlikesine değinmişlerdir. Söz gelimi Marx, İngiliz toplumundaki vahşi evrensel rekabetin, "her şeyin her şeyle savaşı"nın Darwin'in aklına bitkiler ve hayvanlar arasındaki varolma mücadelesini ve doğal ayıklanma düşüncesini getirdiğini, böylece Darwin'in "biyolojik" yasalarının, kapitalizmin "toplumsal" çelişkilerini doğanın "ölümsüz" yasalarının işi olarak açıklama yolunda bir haklılaştırma sunduğunu saptamıştır (Marx, 1976: 367).

---

12 Yaratılışçılığın en önde gelen ismi olan Henry Morris, evrimin, komünizmin, faşizmin, Freudculuğun, sosyal Darvinizmin, davranışçılığın, materyalizmin, ateizmin temelinde yer söyler (akt. Scott, 1997: 264).

13 Bu noktada Marksizmin en ayırt edici karakteristiğini materyalizmden çok tarihselliğin oluşturduğunu ve onun aslî vurgusunun insanın tarihselliği, ekonomik-toplumsal formasyonların tarihselliği üzerinde olduğunu hatırlamak gerekir (bkz. Lefebvre, 1995: 27). Öte yandan özellikle Newton fiziği ve onu izleyen bir dizi gelişmeden beslenen mekanist materyalist bilim anlayışı olmaksızın da Darwin'in evrim modelinin mümkün ve kabul edilebilir olamayacağı unutulmamalıdır (Milner, 1990: 297).

Bunun yanısıra, "insan" sōz konusu olduğunda Darwin'in sōyledikleri Marx ve Engels'i tatmin etmekten çok uzaktır. İnsanın kōkenine ilişkin Marksist tez, doğayı değil emeği ōne çıkartır. "Önce emek, sonra da onunla birlikte konuşma", diye yazar Engels, "bu ikisi maymun beyninin kademeli bir şekilde insanınkine değişmesine [evrimleşmesine] temel itki kaynakları olmuşlardır" (akt. Milner, 1990: 292). Dolayısıyla emek, insan evriminde en ōnemli etkendir ve Darwinci ekol, hatta bu ekolūn en materyalist doğa bilimcileri de dahil olmak üzere, emeğin bu būyūk rolūnū fark edemedikleri için insanın kōkenine ilişkin açık-seçik bir dūşūnce şekillendirmeyi başaramamışlardır (*agy.*); Marx ve Engels'in Darwin ve doğal seçilim kuramı karşısındaki esas pozisyonu budur.

Doğrusu, Darwin'i ve onun evrimsel dūşūncelerini besleyen kaynağın endūstriyel kapitalizm olduğudur. Marx da Darwin'in "aslî alıcısı"nın kapitalizm olduğunun farkındadır; bu nedenle onun bir biyolojik kuram geliştirmekten çok, "ekonomik bir ūrūn" verdiğini kaydetmiştir (Shaw, 1929: lx-lxi). Darwin'in çalışması kendinden ōnce ve sonra evrim kuramına dayalı dūşūnceler ortaya atan pek çokları gibi, "sūrekli ileriye doğru gelişme" inancıyla karaterize edilen Viktorya Çağı'nın ekonomik ve entelektüel yapılanmasının bir dışavurumudur. Sūrekli ilerleme ve gelişme dūşūncesi, daha önceki dōnemlerde yeşermiş olmakla birlikte, bu dūşūncenin Endūstri Devrimi'nin sağladığı teknolojik imkânlarla takviye olarak daha da güçlendiği ve 19. yūzyıl Batı Avrupası'nın "kapitalist" ikliminde şahikasına çıktığı sōylenebilir (La Fontaine, 1985: 8). Darwin'in doğal seçilim formūlasyonu, 18. yūzyıl Fransız fizyokratlarının "ticari seçilim" nosyonundan, Malthus'un nūfus baskısıyla mevcut geçim kaynakları ūzerinde rekabetin kaçınılmazlığı ve gerekliliği ilkesinden ve Rikardocu ekonomistlerin *Azalan Randıman Kanunu*'ndan devşirilmiştir (bkz. Shaw, 1929: lxi-lxii). Onun kuramı ōzūnde Adam Smith ekonomisinin doğaya transferinden başka bir şey değildir (Gould, 1981: 12 ve 1998: 202).[14]

Bunların yanısıra, Darwin'in "kapitalizm"den aldığını ona geri vermiş olduğunu da belirtmeden geçmemek gerekir. Darwin, kapitalizmi "doğallaştırmış"tır.[15] Bir tarihsel-ekonomik sistem olarak kapitalizm, bōylece, doğanın ve

---

14 Ōte yandan Malthus ūzerinde olası bir Benjamin Franklin etkisinden, Franklin'in Voltaire'in yakın arkadaşı olması çıkarımından hareketle evrimin temellerinin Fransız Devrimi'nin felsefesine kadar izini sūren "ilginç" bir değerlendirme olarak bkz. Field, 1982: 87-88. Aynı eserde evrimin İngiltere'deki "ilerleme"si de J.J. Rousseau'nun "ateşli" bir hayranı olan Darwin'in būyūkbabası (izleyen bōlūme bkz.) Erasmus Darwin'in gayretlerine bağlanmaktadır (*age.*: 75).

15 Doğallaştırma (*naturalization*), toplumsal kurumların insani ve kūltūrel yaratı veya yapıntılar olmak yerine "doğal-biyolojik" gerekliliklerin/zorunlulukların sonucunda doğuş bulmuş gibi meşrulaştırılmalarını sağlayan sūrece verilen addır. İnsan toplumsallığında pek çok kurum ya da ōrūntū bōylesi doğallaştırma sūreçlerinden geçirilmiştir. Bunlar arasında ilk belirtilebilecek olan, cinsiyet ve cinsellik olgularıdır. Kadınla erkek arasındaki eşitsiz farklılığın, normal ve normaldışı kabul edilen cinsel eğilimlerin "doğal-biyolojik" mekanizma ile ilişkilendirilmesi, bōylece de kūltūrūn "normaldışı" kıldığını "hastalıklı" olarak kategorize etme girişimleri, doğallaştırma ōrnekleridir (bkz. Brym, 1998: 75).

canlılığın işleyiş mekanizmasının insan yaşamındaki karşılığı olarak "doğal", yani değişmez ve değiştirilemez kılınmıştır. "Yaşamak için savaş", "uygun ya da güçlü olanın ayakta kalması", kaynaklar için rekabet", artık doğanın işleyiş mekanizmasını da açıklayan anahtar kavrayışlardır. Doğada da aynı mekanizma geçerliyse, doğanın bir parçası olan insanlığın dünyasında da aynı yasaların geçerliliğine artık nasıl karşı çıkılabilirdi ki?![16]

Böylece bir "çevrim" tamamlanmış olur. Tekrar belirtmek gerekirse, sanılanın aksine, önce biyolojik evrim, yahut Darvinizm değil, toplumsal evrim vardır. Toplumsal evrimcilik Darwin'i doğurmuştur. Darwin'in toplumsal evrim modelini doğaya taşıması öylesine etkiliydi ki –çünkü insansal, toplumsal ve tarihsel bir "ürün" doğallaştırılmıştır– Darwin'den sonra toplumsal evrimcilik sosyal Darvinizm olarak anılır/adlandırılır olmuştur (karşılaştırma için bkz. Edibali, 1982: 13)

Avrupa etnosantrizminin uç noktasını oluşturan ırkçılığın bilimsel temel arayışında ilkin evrim düşüncesine yönelmesinin de bu koşullarda şaşırtıcı hiçbir yanı yoktur. 19. yüzyıl ırkçılığı, evrimci paradigmada ve doğal seçilim ilkesinde kendisini besleyecek argümanları bol bol bulmuştur. O kadar ki "Adem Baba"dan gelen tüm insanların kardeşliği ve eşitliğine vurgu yapan dinsel açıklamanın zayıflamasında bile evrim kuramının rolü ve etkisi olmuştur. Yukarıda zikredilen ve evrimin özünü oluşturan doğal seçilim kuramı, bağlantılı olarak da "uygun olanın hayatta kalması" gibi anlayışlar, bazı insan gruplarının diğerlerinden "daha uygun" (yetkin ve üstün) olduğu yönünde iddialara güçlü temeller sağlamıştır (Şenel, 1984: 18-24; Gould, 1981: 214-221). Uzak diyarların insanlarının sömürgeleştirilip yaşamlarına müdahale edilmesi karşısında Hıristiyan inancının duyduğu rahatsızlık, "ilkel"den karmaşığa doğru "evrimsel" gelişmeyi düstur edinmiş bilimsel açıklamadan hareketle, bu insanların henüz Batılı "beyaz" bir çocuğun gelişme aşamasında, dolayısıyla kendini yönetmekten aciz, bu nedenle de yönetilmeye muhtaç oldukları ileri sürülerek bertaraf edilmiştir. Evrimci "sosyolog" (!) Spencer, "uygarlıktan nasibini almamış insanların entelektüel yetileri, uygar insanın çocuklarınınki kadardır" diye yazabilmiştir (akt. Gould, 1981: 217-218).

Ancak hemen belirtilmesi gereken nokta, evrim düşüncesinin üzerinden ırkçılığın meşrulaştırılmasına hizmet eden bilim gibi, dinin de kendisini "Avrupalı"nın ırkçı etnosantrizmine uyarlamakta gecikmemiş olduğudur. Ilginçtir ki

16 Bununla birlikte belirtilmesi gereken ilginç ve önemli bir nokta, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nden *İnsanın Türeyişi*'ne uzanan yazı serüveninde belirgin bir bilimsel-entelektüel kaymanın varolduğudur. *Türlerin Kökeni*'nin içeriğine damgasını vuran rekabetçi-savaşçı "doğa" tasarımından, *İnsanın Türeyişi*'nde paylaşımcı-duygudaş insan "toplumsal" doğasına geçiş yapılır. Bu anlamda *İnsanın Türeyişi* "kapitalist" bir mantığın izlerini taşımaktan çok, "toplum-cu" bir motivasyonu yansıtır. Darwin'in *İnsanın Türeyişi*'nde kullandığı referansların ağırlığının da doğa bilimlerinden insan bilimlerine, özellikle de antropolojiye kaydığı fark edilir (Darwin, 1995 [1871]). Ancak yine de Darwin deyince akla gelen, işlerlik kazandırılan eserin, *Türlerin Kökeni* olduğu unutulmamalıdır.

diğer pek çok bakımdan, özellikle de evrim söz konusu olduğunda birbirine karşıt gibi konumlanan bilim ve din, ırçılıkta buluşmuş ve benzer söylemler üretmişlerdir. İnsanlığın Adem ile Havva'dan gelen ortak bir soya sahip, dolayısıyla tüm insanların ("Yaratılış"tan) eşit oldukları savı, doğal seçilim kavramının "özel" okumalarından hareketle etkisizleştirildiğinde Hıristiyan din adamları ırkçılık bayrağını "Nuh'un Gemisi"ne sığınarak "bilimsel-ci"lerin elinden almışlardır. İncil'deki hikâyeye göre Tufan'dan sonra Nuh Peygamber oğullarının birini lanetlemiş ve diğer iki kardeşinin hizmetine koşmuştu. Böylece bazı ("aşağı") ırkların Nuh'un bu lanetlenmiş oğlunun soyundan gelmiş sayarak, ırkçılık için evrimsel temellerin yanına dinsel dayanakların eklenmesi de söz konusu olmuştur.

Darwin?

"... One Touch of Darwin Makes the Whole World Kin."[17]
Bernard Shaw (Back to Methuselah, s. lvi)

Charles Darwin, bir dokunuşta tüm dünyayı birbirine akraba yapan insan! Evrimin "baba"sı ve"insan maymundan gelmedir" klişesinin referansı. Bağlantılı olarak, adından söz edildiğinde dine aykırılık, reddiye veya karşıtlık üreten düşünsel pozisyonların algılanması kaçınılmaz olan bir şahsiyet...

Bu haliyle Darwin, bugün de süregelen "bilimci"-"dinci" çevreler arasındaki sert tartışmaların odak noktasında yer almaktadır. Evrimciler için "kör" düşünceye başkaldırmış, "ortaçağ karanlıkları"nı aydınlatmış, gericiliğe bilimin darbesini indirmiş bir önder; yaratılışçılar içinse Tanrı'nın "nûr"unu yok etmeye çalışmış, dünyayı materyalizmin vahşetine terk etmiş, ateizme, anarşizme, komünizme zemin hazırlamış bir "sapkın".[18]

Bu doğrultuda Darwin'in, övgüyle sövgü arasında günümüzün çatışmacı ideolojik-politik dinamikleri doğrultusunda adeta bir savaş malzemesi, etkin biçimde kullanılması veya berhava edilmesi gerekli bir "silah" yapıldığı söylenebilir. Aslında bu açıdan onun kendi çağı içerisinde, kendi yapıp ettikleri üzerinden yaşananlarla bir bağlantı ve süreklilik olduğundan da söz edilebilir. Benzeri bir çatışmacı sert zemin o zaman da mevcuttu. Ancak ne o zaman ne de şimdi onun adı ve pratiği üzerinden süregelmekte olan bu çekişmeler içerisinden biz Darwin'in *gerçekten* "kim" olduğunu, "ne"yi "niçin" yaptığını, ya-

17 "Darwin bir dokunur, tüm dünya akraba olur."

18 Çarpıcı bir örnek olarak şu ifadelere işaret edilebilir: "Ateist düşünce Allah inancının yerine ilim inancını ikame etmek istiyor. İlim dedikleri bir teoriler resmigeçidi. Biri gidiyor, diğeri geliyor. Materyalizm gidiyor, relativizm geliyor. O gidiyor, bu sefer de nihilizm geliyor. İşte kitabımızın mevzuu bu üç ilmi (!) cereyanın doğurduğu piç. Darwinizm." (Gürbüz, 1980: 7). Harun Yahya da materyalizm ortak paydasından hareketle Marksistlerin Darvinizm'e verdikleri önemi, Darwin'le PKK arasında doğrudan bir bağ tespit etme noktasına kadar vardırır (akt. Riexinger, 2002: 5).

hut (benzeri bir rahatsızlıkla onun üzerine bir deneme yazmış olan) Farrington'un (1982) başlığıyla, "gerçekte ne dedi"ğini anlayabiliriz. Darwin'in çalışma pratiği ve kuramı, içerisinde düşünüp eylediği sosyopolitik ortamla ilişkilendirilerek dikkatle incelendiğinde, onun ne kimilerince resmedildiği gibi "sütten çıkmış ak kaşık" olduğu, ne de kimilerince üzerine çalınan "karalar"ı hak ettiği söylenebilir.

Her şey bir yana, Darwin, hem kendisini izleyenlerce hem de karşıtlarınca çekildiği uç noktaların hayli berisinde, daha sığ sularda yüzen, mutedil, hatta "mütedeyyin" bir şahsiyet olarak belirir. Yani bir başlangıç noktası olarak işaret etmek gerekirse, o, özde dindar bir insandı. Bu "temel" nedenledir ki bulgularına dayalı olarak geliştirdiği kuramının yaşadığı döneme hâkim ve kendisi üzerinde de etkin olan dinsel açıklama ile çeliştiğini fark ettiği için bir "iç hesaplaşma"ya bağlı olarak bunları yayımlamayı uzunca bir süre geciktirmiştir.[19] Öyle ki kendisi ile aynı alanda çalışan bir diğer İngiliz doğa bilimcisi olan Alfred Russell Wallace'ın aynı paraleldeki "evrimci" çalışmalarının belirmesiyle, böylece "aleni" bir teşvik bulduktan sonradır ki Darwin, görüşlerini açıklama noktasına gelmiştir. Wallace kendi araştırmaları sonucunda Darwin'den habersiz geliştirdiği kuramsal çalışmasını, değerlendirmesi için Darwin'e göndermiştir. Bunlar Darwin'in Beagle gezisi (aşağıya bkz.) boyunca yaptığı araştırmalar sonrasında geliştirdiği düşünceler ve vardığı sonuçlarla hemen hemen aynıydı. Bu, Darwin'i ve dostlarını hem şaşırtmış hem de telaşlandırmıştır. Darwin'in "bilgisine erdiği" ama yıllarca sustuğu bir konuda, Wallace'ın cesareti gıptayla karşılanmış olsa gerektir.[20] Darwin'in daha fazla susmasının hiçbir "pratik" değeri kalmayınca, üstüne üstlük bir de kuramın öncülüğünü yitirme paniği içinde, onun Linneaus Derneği'ndeki arkadaşları Wallace'ın yazısının Darwin'in yıllardır yayımlamaktan kaçındığı araştırmalarının sonuçlarıyla birleştirilerek "ortak" bir bildiri halinde yayımlanmasını sağladılar. Bu nedenle bugün biyolojik evrime ilişkin bir dönüm noktası oluşturduğu söylenebilecek olan, ancak genelde yalnızca Darwin'e maledilen bu kuram, daha titiz ve "hakkaniyetli" kesimler tarafından "Darwin-Wallace Kuramı" olarak nitelendirilir. İzleyen yıl (1859) Darwin, *Türlerin Kökeni*'ni alelacele yayımlattı. Gelişmelerden habersiz Wallace, Darwin'in kitabını Malezya'da almıştır.

Altını tekrar çizmek gerekir ki, Wallace'ın cesareti Darwin'i harekete geçirmiş, buna karşılık ortaya çıkan sarsıcı, dönüştürücü ve çığır açıcı sonuç, hem bilim dünyasında hem de kamuouyunda o günden bugüne Darwin'e mal edil-

---

19 Bu noktaya dikkat çekip üzerinde duran ve sorunsallaştıran önemli kaynaklar olarak bkz. Farrington, 1982 ve Moorehead, 1999.

20 Gould (1998: 206) Wallace'ın mektupla gelen yazısını okuduktan sonra Darwin'in uğradığı ruhsal çöküntüyü tahmin etmenin çok kolay olmayacağını, çünkü kendisinin yıllarca süren yoğun uğraşla oluşturduğu kuramını, Wallace'ın birkaç sayfada ortaya koyduğunu kaydetmektedir. Darwin, Wallace'ın mektubunu okuduktan sonra kaygısını "Bütün orijinalitem kaybolacak şimdi" diye ifade etmiştir (akt. Field 1982: 86).

miştir. Darwin "parlatılır"ken Wallace geri plana itilmiştir. Bunu nasıl açıklayabiliriz? Her iki bilimcinin sınıfsal konumlarının ve büyük olasılıkla da politik ve ideolojik yönelimlerinin bunda etkili olduğu ileri sürülebilir. Okyanus-aşırı "koloni" bölgelerinde etkinlik içerisindeki bir doğa bilimcisinin, İmparatorluk merkezinde yerleşik, burjuva kökenli, üstelik "Majesteleri'nin Gemisi"yle beş yıllık bir geziye katılıp araştırma yaptığı bilinen bir bilim insanı ile aynı düzeyde, hele hele daha öncelikli değerlendirilmesi herhalde o günün Viktoryen zihniyetinden beklenemezdi! Öncü ve itici gücün Wallace'dan gelmesine karşılık, kuramın "Wallace-Darwin" değil, "Darwin-Wallace" şeklinde adlandırılması dahi bunu düşündürmektedir. Darwin'in bu sonuçlara, her ne kadar yayımlamaktan kaçınsa da Wallace'dan çok daha önce vardığı gerekçesi ise bu konuda getirilen "meşru", ama yukarıdaki sorgulayıcı perspektifi tatmin etmeyen açıklamadır (Davies, 2002: 20-21). Her halükârda göze çarpan, "evrimin babası" nitelemesi için Darwin'e uygun zemini hazırlamış bir "bilimsel" prosedürün izlendiğidir. Bunun nedenlerini Wallace'ın yaşamı üzerine biraz daha eğilerek bulamaya çalışabiliriz.

Wallace, Galler sınırındaki küçük bir kasabada doğmuş yoksul bir insandı. Bu nedenle bir doğa bilimcisi olarak çok kısıtlı imkânlarla ve büyük özveriyle etkinlik sürdürebilmiştir (Milner, 1990: 452-454). Bilimin henüz iyi gelir getirmekten uzak olduğu, doğa bilimcilerin kendilerini işlerine adamış zengin ailelerden gelen amatörler olduğu bir dönemde, Darwin babasının parasıyla masraflarını karşılarken, Wallace araştırma gezilerini sürdürebilmek için yıllarca büyük emek vererek topladığı böcek örneklerini satmak zorunda kalmıştır. O, yalnızca bir doğa bilimci gibi çalışmanın da ötesine geçebilmiş ve Darwin'in aksine, araştırmasını sürdürdüğü diyarlardaki insan topluluklarının yaşamına da ilgi göstermiş, onların dilini öğrenmiş, kültürlerini, âdet ve göreneklerini, düşünce biçimlerini anlamaya çalışmıştır; bu bakımdan o, bir antropolog, etnolog ve dilbilimci olarak tanımlanmayı da hak etmektedir (Milner, 1990: 452-453). İnsanlardan kaçan, içine kapanık ve politik-kültürel ortamın havasına göre davranan Darwin'in aksine Wallace, görüşlerinde son derece açık, ütopik sosyalizmin, barışçı düşüncelerin, çevre ve kadın haklarının savunucusu olan "radikal" bir insandı. Darwin'in konformizmi onda yoktu. Öte yandan o, ihtirassız ve mütevazı bir insandı. Darwin'in gölgesinde kalmayı olgunlukla karşılamış, Darwin doğal seçilimi "benim kuramım" diye sahiplendikçe, "o, senin; yalnız senin" diye onaylamıştır; ama Wallace biraz daha hırslı ve daha az olgun olsaydı, evrim konusunda bugün Darvinizm yerine *Wallacism*'den söz etmek de pekala mümkündü (Milner, 1990: 452).

Wallace örneği, bilimsel etkinliğin nasıl politik, ekonomik, kültürel farklılaşmalarla ve eşitsizliklerle sarmalandığının, bilimin bu değişkenlerle nasıl "malûl" olduğunun en bariz örneği olarak karşımızda durmaktadır. Tam da bu nedenle 1970 ve 1980'lerde bilimsel statüko ve hiyerarşiye tepki duyan bağımsız

araştırıcılar ve "nüfuzsuz" akademisyenler Wallace'ı bir "kahraman" yapmışlar ve onda bilimsel kurumlaşmanın dışında kalmış, ekmeğini taştan çıkaran, zengin, yüksek konumlu ve ayrıcalıklı kesimler tarafından engellenmiş ve örselenmiş, kabul görmeyen toplumsal düşünceleri nedeniyle cezalandırılmış, sonuçta tarihte hak ettiği yeri almaktan yoksun bırakılmış bir dahi bilim adamı örneği bulmuşlardır (Milner, 1990: 455).

Öte yandan evrimin Darwin'le özdeşleştirilmesi, Wallace'ın yanısıra, onların her ikisinden önce ve sonra özellikle doğa bilimleri tarihinde evrimsel tezler ve kuramlar geliştirmiş diğer pek çok ismin de ihmal edilmesine yol açmıştır. Düşündürücü olan Darwin'in kendisinin de evrim konusunda kendisini önceleyenlere, onların (kendisine de yön veren) katkılarına ve kendi çalışmasının başkalarıyla ilişkisine değinme gereğini duymamış olmasıdır (Gould, 1998: 212). Oysaki bir biyolog-yazar olan büyükbabası Erasmus Darwin dahi, torununa ışık tutacak, ilham kaynağı oluşturacak, şiirsel mahiyette *Zoonomia* adlı bir eser kaleme almıştır.[21]

Ancak Darwin'den önce, evrim üzerine görüşleri ve tezleri onu önemli ölçüde etkilemiş doğabilimci, Fransız biyolog Jean Baptiste Lamarck'tır. Darwin aslında temel öncüllerini Lamarck'ın ortaya koyduğu, ancak açıklama sürecinde hataya düştüğü bir düşünceyi, zengin gözlem ve bulgularla daha geçerli bir işleyiş mekanizması önererek güçlendirmiştir. Lamarck türsel değişme ve çeşitlenmeyi "kazanılmış karakterlerin kalıtımı" şeklinde özetlenebilecek bir kavrayışla açıklamaktaydı. En tipik örneğini oldukça popüler olan zürafalar örneğinde bulmuş bu açıklama, canlıların doğal çevreye uyum sağlama sürecinde yaşamlarını sürdürürken "dışardan" (dış görünümleri bakımından–fenotipik olarak) uğradıkları değişimlerin kalıcılık kazanarak sonraki kuşaklara "içerden" (kalıtsal–genotipik olarak) aktarıldığını, böylece bir türden yeni ve farklı diğer türlerin oluştuğu şeklindeydi. Yani zürafalar besin kıtlığı karşısında, yemek amacıyla ağaçların yüksek dallarındaki yapraklara uzanabilmek için boyunlarını zorlamışlar, bunun sonucunda boyunları uzamış, böylece "kazanılan" uzun boyunluluk özelliği de yavrulara aktarılarak kalıcılık kazanmıştı.

Henüz genetik biliminin ufukta görünmediği günlerde yapılmış bu açıklama fenotipik değişmeler, eğer genetik yapıya dayanmıyorlarsa, yavrulara aktarılamayacağı için, bugün yalnızca "tarihsel" bir değer taşır. Darwin'in bu "yanlış" açıklamayı düzeltme konusundaki katkısı, Lamarck'ın iddia ettiği gibi bir türün belli özelliklere sahip üyelerinin dışarıdan zorlamalarla başka özelliklere sahip hale gelmediklerini, bunun yerine aynı tür içerisinde en baştan özellikle-

---

21 *Zoonomia or the Laws of Organic Life* adlı bu kitabında Erasmus Darwin, biyolojik evrim konusundaki görüşlerini şu şekilde dizelere dökmektedir (akt. Atay, 1986: 12):

İlk cisimler çok ufaktı, mikroskopta bile görülmeyen,
Çamurda hareket ettiler veya su kitlelerini delip geçtiler.
Bunlar nesiller ilerleyip geliştikçe,
Yeni güçler kazanıp iri uzuvlar var ettiler.

ri farklı üyeler, yani varyasyonlar bulunduğunu ve köklü, kapsamlı, etkili çevresel değişmeler karşısında bazı varyasyonların doğa tarafından seçildiğini gözlem ve bulgularına dayanarak ortaya koyması olmuştur. Ancak varyasyonların kökeni nedir, sorusuna Darwin'in de yanıtı oldukça muğlaktır ve Lamarckçı çizgidedir. O, kuramını pekiştirmek için organ kullanım veya kullanımsızlık sonuçlarının ve çevresel etkilerin doğrudan yol açtığı değişme birikimlerinin kalıtsallığı gibi, kökeni Lamarck'a ait hipotezlere baş vurmuştur (Huxley'den akt. Yıldırım, 1998: 192).

Oysaki Darwin belki kendi zamanında bilim dünyasında ortaya çıkan yeni gelişmelere biraz ilgi gösterseydi, bulgularını dayandıracağı kuramsal çerçeveyi daha güçlü ve geçerli hale getirebilirdi. O, kendisi ile aynı dönemde bezelyeler üzerinde yaptığı deneylerle genetik biliminin temellerini atan Avusturyalı botanist-rahip Mendel'in çalışmalarından habersiz kalmıştır. Darwin, örneğin Malthus'a gösterdiği ilginin birazını Mendel'in çalışmalarına da yöneltmiş olsaydı, evrim sürecine ilişkin gözlemsel katkılarını kuramsal bakımdan da aynı ağırlıkta yapabilirdi. Böyle olmayınca Darwin, evrimi "göstermiş" ama tam anlamıyla açıklayamamıştır. O, türlerin oldukları gibi yaratılmayıp, değişerek ve çeşitlenerek bugünkü özelliklerini kazandıklarını saptadı. Malthus'un nüfusun ilkesi üzerine söylediklerinden hareketle çevresel imkânların ötesinde bir hız ve kapasite ile çoğalan türün üyeleri arasından çevreye en başarılı şekilde uyarlanabilenlerin hayatta kalırken diğerlerinin eleneceklerini, yani doğal seçilimin evrimi yürüten mekanizma olduğunu söyledi (Gould, 1981: 21-22). Ancak varyasyonların kökenini, nasıl oluştuğunu doğru olarak açıklayamadı. Lamarck'ın hayli mesafe katetiği yolda biraz daha ileriye yürüdü, ama yolun sonuna varamadı. Onu belki yolun sonuna ulaştırabilecek Mendel'i ve çalışmalarını ise görmemiştir.[22] 1930'lardan itibaren Darwin'in doğal seçilim kuramıyla Mendel genetiğini birleştirip birbiriyle ilişkilendiren "Modern Sentez" ya da "Neo-Darvinizm"in kuramsallaştırılmasından sonra gereken mesafe alınabilmiş ve kaybedilen zamanın telafisi sağlanabilmiştir (ayrıntılar için bkz. Atay, 1986: 19-25).

Tüm bu eksikliklerine karşın Darwin ne kendisine ışık tutan, yol açan Lamarck'la, ne daha sonraki dönemde önemi keşfedilince evrimin daha geçerli bir açıklama modeline oturtulması yönünde bilimsel katkıyı yapmış Mendel'le, ne de kendisine çalışmalarını yayımlama hususunda uyarıcı etkide bulunmuş olan Wallace'la kıyaslanabilecek bir ünün sahibidir. Bu isimlerin hiçbiri evrim söz konusu olduğunda Darwin'den daha az önemli değillerdir. Belki eksikleri kadar fazlaları da vardı. Ama onlar sıradanlaşırken Darwin sivrilmiştir. Bu siv-

22 Mendel'in 1866 yılında küçük bir taşra kenti olan Brunn'deki "Doğa Tarihi Toplantısı"nda okuduğu ve genetik biliminin temellerini attığı bildiri, yerel basında yayımlanmışsa da, bu çalışmanın ülke dışında etkisi olmamış ve zamanın "hâkim" bilim çevreleri bu çalışmaya gerekli ilgiyi göstermemişlerdir (Atay, 1986: 16). Mendel'in *Türlerin Kökeni*'ni okuduğunu biliyoruz. Ancak Darwin Mendel'in *Türlerin Kökeni*'nden yedi yıl sonra *İnsanın Türeyişi*'nden ise yıllarca önce kaleme aldığı bu çalışmalarından bîhaber kalmıştır.

riliş, yahut "seçilim", yaşanan hayatın ekonomik, politik ve ideolojik dinamikleri dikkate alınmadan hakkıyla değerlendirilemez. Önümüzdeki tablo, Darwin'in sınıfsal konumunun, ulusal aidiyetinin ve kültürel arka planının bu "yüksel(til)iş"te belirleyici etkenler olduğunu öne sürmeyi teşvik edecek mahiyettedir. Bu çerçevede onun, Viktorya Ingilteresi'ni en yalın biçimde karakterize eden endüstriyel kapitalizmin bağrından çıktığına ve ona ilişikliğine bir kez daha işaret etmek gerekir. Yaptıkları, emeği ve katkısı tabii ki inkâr edilemez ve takdire değerdir, ama onun "doğru zamanda doğru yerde" olduğunu ileri sürenler de pek haksız sayılmazlar (karşılaştırma için bkz. Gould, 1998: 198).

Darwin'in biyoloji, yahut doğabilimlerine yönelmeden önce, din eğitimi görmek ve rahip olmak istediği iyi bilinen ve sıklıkla vurgulanan bir noktadır. Ancak Darwin'in doğabilimcisi olarak sergilediği performansın da esasen "dinsel" bir motivasyona dayalı olduğu üzerinde çok fazla durulmaz. Bu motivasyonun araştırmasının sonuçlarını ortaya koyma noktasında ne ölçüde sınırlayıcı olduğundan, belki Wallace olmasa bunun daha da belirleyici olabileceğinden yukarıda söz edildi. Ancak Darwin'in işin başında da böylesi bir motivasyona, üstelik daha büyük ölçüde sahip olduğunu kaydetmek gerekir.

HMS Beagle gemisiyle beş yıllık bir dünya turuna doğabilimci pozisyonuyla katılırken Darwin'in hareket noktası, biyolojik çeşitliliğe ilişkin "doğanın mucizevi üretimi"ni ortaya sermek değil, Kutsal Kitap'taki "yaratılış mucizesi"ni belgelemekti! Ana beklenti, İncil'i doğrulayacak, Kitap'ı "bilimsel" bulgularla destekleyecek bir araştırma ortaya çıkarmaktı. Bu bakımdan hem geminin kaptanı Fitzroy hem de Darwin, aynı doğrultuda, yararlı ve "hayırlı" bir iş yaptıkları duygusunu paylaşmaktaydılar (Moorehead, 1999: 20). Bununla birlikte gezi boyunca yaptığı gözlemler, topladığı örnekler doğrultusunda Darwin, inancıyla çelişen noktalar karşısında ciddi ve sarsıcı bir muhasebeye yönelirken Kaptan Fitzroy'un hemen her soru(n)da İncil adına yanıtlar üreterek onu kuşkularından uzaklaştırma yolunda bir çaba gösterdiğine işaret etmek gerekir (*age.*).

Darwin'in Beagle gemisinin kaptanı James Fitzroy'la ilişkisi ve Fitzroy'un kişiliğine de konumuz bağlamında kısaca değinmek uygun olur. Hem bir aristokrat hem de inanmış bir Hıristiyan olarak Fitzroy, Darwin'in gemiye kabulünden başlamak üzere, çalışmasının ortaya çıkması, gidişatı ve sonuçları üzerinde belirleyici etkide bulunmuştur. Bu etkinin geçersizleştiği noktada ise Darwin'e açtığı kapılardan, sağladığı olanaklardan pişman ve sağlıksız bir ruh haliyle, onun en ateşli muarızlarından biri olarak yaşamını noktaladığı kaydedilir.[23]

23 Darwin'in *Türlerin Kökeni*'yle birlikte toplumsal ilgiye açtığı doğalcı-maddeci evrim kuramının, giderek Darwin'i de aşan bir ivme ile dinsel öğretiye meydan okuma aracına dönüşmesi karşısında Fitzroy kendisini çok suçlamış, suçunu telafi etmek için her fırsatta İncil'in büyüklüğünü ve yüceliğini dile getirmiş, hatta Britanya Bilimler Akademisi'nin, Piskopos Wilberforce ile Darvinist bilimci Huxley'i karşı karşıya getiren tarihe geçmiş toplantısında (aşağıya bkz.) birdenbire ortaya fırlayıp elinde tuttuğu İncil'i havaya kaldırmış ve "Kitap! Kitap!" ve "gerçek buradadır, buradadır ve başka hiçbir yerde değildir" diye bağırarak karışıklık yaratmıştır (Gould, 1981: 33; Moorehead, 1999: 211).

Din ve özel olarak Protestanlık, hayatının ve etkinliğinin hiçbir aşamasında Darwin'in peşini bırakmamıştır. Yukarıda onun Beagle gemisine binerken asli motivasyonunun İncil'deki yaratılış mucizesini ispatlamak, buna tanıklık etmek olduğu belirtilmişti. Darwin *Türlerin Kökeni*'ni yazıp İncil'deki anlatıyı sarsıntıya uğratan tezini ortaya attığında bile hareket alanı esasen tanrısal iradeyle sarmalanmıştır. *Türlerin Kökeni* şu cümleyle biter: "Yaradanın başlangıçta bütün özünü birkaç ya da bir biçime üflürdüğü yaşamı böyle anlayan ve bu gezegen çekimin değişmez yasasına göre dönüp dururken, böylesine basit bir başlangıçtan en güzel, en olağanüstü biçimlerin türemiş ve türemekte olduğunu kavrayan bu yaşam görüşünde gerçekten yücelik vardır" (Darwin, 1984 [1859]: 474). Anlaşılabileceği gibi burada esas olarak "teistik bir evrim" görüşüne işlerlik kazandırılmaktadır.[24]

Nihayet işin sonunda, Darwin öldüğünde de "din"den kaçamaz ve Westminster başrahibinin izniyle Londra'da Westminster Abbey'de Newton ve Faraday'ın yanına gömülür. Böylece Darwin'in cansız bedeni, istese de istemese de kurumsal temellerini hayli sarstığı bir dinin bağrında toprağa verilmiştir.

Darwin'in kuramının materyalist yorumumun, onun yorumlarından yalnızca biri olduğunu öne sürmüş olanlar vardır (Davies, 2002: 48). Gerçekten de yukarıda sıklıkla işaret edildiği üzere, onun dinsel inancının yarattığı derin epistemolojik ve ontolojik gerilim karşısında kararlı ve sistematik bir materyalist olduğunu ileri sürmek hayli zordur. Görüşlerini kaleme alıp yayımladıktan sonra din ile bilimi karşı karşıya getirdiği söylenebilecek tartışmalarda geri planda kalmayı tercih etmesi ve bu ateşli tartışmalarda görüşlerini savunmayı, bu görüşleri kendisinden daha güçlü sahiplenen bazı meslektaşlarına bırakması da bu yönde düşünmeyi teşvik eder.[25] Söz gelimi ortaya attığı düşüncelerle insanın maymundan geldiğinin söylenmek istendiğini ileri süren Hıristiyan din adamları karşısında kendisi sessiz kalırken onu başka bilimciler savunmuşlardır. Bunlar arasında en iyi bilineni Thomas Huxley'dir. Darwin'in *Türlerin Kökeni* ile açtığı tartışma çığırında sürdürülen, Britanya Bilimler Akademisi'ndeki hararetli toplantılardan birinde Piskopos Wilberforce, Huxley'e hayli "müteca-

---

24 Bu noktada belirtmek gerekir ki Darwin'in çalışmasını dinin-kilisenin içinden büyük bir rahatsızlık ve öfkeyle karşılayanlar olduğu gibi, onu heyecan ve ilgiyle karşılayan din adamları da olmuştur. Tarih Darwin'i lanetleme yarışına giren kilise babalarının isimlerine söz konusu çatışmacı tabloyu reklendirme yolunda fazlasıyla yer verirken, Darwin'i tasvip eden rahiplere pek fazla yer ayırmaz. Örneğin İncil'in yorumlanmasında dönemin önde gelen adlarından biri olan Hort, *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasından bir yıl sonra bir dostuna yazdığı mektupta şunları dile getirmektedir: "Darwin'i okudunuz mu?.... Karşı çıkmayı hemen hemen olanaksız buluyorum. Her şey bir yana böyle bir kitabı okumak insana çok şeyler öğretiyor." (akt. Farrington, 1982: 15). Bunu izleyen süreçte ise yanılmaz kabul edilerek "putlaştırılmış" bir kitaba, yani İncil'e karşı çıkan bilim adamlarının varlığı için Tanrı'ya "şükreden" kilise adamları da sahnede görülmüştür (*agy.*).

25 Bu konuda o, şunları yazmıştır: "İster doğru ister yanlış olsun bana öyle geliyor ki Hıristiyanlığa ve teizme karşı savlar halk üzerinde herhangi bir etki yapmıyor. ... Bu nedenle din üzerine yazmaktan her zaman kaçındım ve kendimi bilimle sınırladım" (Gould, 1981: 26-27).

viz" bir soru yöneltir: "Atasının, büyükbabasının maymun olduğunu söyleyen birinin büyükannesinin de maymun olması gerekmez mi?" Bu hakaretimsi soruya Huxley'in verdiği yanıt, tarihe geçmiştir: "Hayatın gerçeklerini bulup ortaya çıkarmak için uğraşanları böylesi söz oyunlarıyla karalayan soylu 'insan'lardan olmaktansa, kendini (haddini) bilen, gerçeğe saygılı 'maymun' soyundan gelmiş olmayı yeğlerdim" (akt. Güvenç ve İzbul, 1982: 9; toplantının ayrıntıları için bkz. Moorehead, 1999: 191-211).

Huxley bu sözleri sarf ettiğinden beri, her kim, nerede ve ne zaman evrimden söz etse, hemen "insan maymundan mı gelmedir?" sorusuna muhatap olur ve evrim, insanın maymundan geldiğini öne süren bir açıklama olarak kavranır veya algılanır. Oysaki antropolojik bir yaklaşımla daha geçerli olduğu söylenebilecek ifade, insanın maymundan gelmeyip, bizzat maymun olduğudur.

Maymun?

> "İnsanlar sürfeler [kurtçuklar] gibi sulardan çıktılar en önce...; ilk ceddimiz balıktır... İşler daha daha ilerledikçe, o insanlar, primat zümresinden türediler. Biz maymunlarız; düşüncelerimiz insandır."
>
> Atatürk (akt. Ünaydın 1954: 53)

Evrim kuramının halk kitleleri açısından ilk ve en belirgin "olumsuz" çağrışım simgesinin, "maymun" olduğu söylenebilir. Bu bağlamda düşünülen, özlüce belirtmek gerekirse, evrimin insanı "cennetten inme" olmaktan çıkarıp "maymundan gelme" yaptığıdır. Bu ise pek çoklarına cennetten kovulmadan da "lânetli" bir açıklama çerçevesi olarak görünür. Çünkü, yaratıcısına ne kadar yanlış yapmış, bu nedenle de onun tarafından cezalandırılmış olursa olsun, "Adem Baba"nın soyundan olmanın "eşref-i mahlukat" (yaratılmışların en şereflisi) şeklinde nitelendirilmek gibi ayırt edici, üstünlük sağlayıcı ve merkezileştirici bir boyutu vardır. "Eşref-i mahlukat" için şempanze ya da goril benzeri bir soy ("ata") tasavvuru ise bir yandan insanın cennetten kovulmasının ötesinde, "tanrının hayattan kovulması" anlamına gelirken, öte yandan insanın doğa ve "diğer" canlılar karşısında binyıllardır kurumlaşmış eşitsiz farklılaşmasına da bir darbe indirme olasılığını beraberinde getirir. Böylece maymundan insana giden (çıkan) bir yol kurgulayarak evrim düşüncesi insanı "tanrının sureti" sayan genel ve yaygın anlayışın sarsılmasına yol açmıştır.

Tüm bu tartışmalarda çok fazla üzerinde durulmayan nokta, "maymun(lar)"la irtibatlandırıldığı için insanın aşağılandığını düşünen zihinlerin, böyle düşünmekle aslında maymun olarak nitelendirilen canlıları daha büyük bir aşağılanmayla karşı karşıya bıraktıklarının ayırdında olmamalarıdır. İnsanın aşağılanması yolunda referans teşkil ettiği düşünülen varlık, insandan da "aşağı" ve vahim bir pozisyona itilmekte değil midir?!

Bu "etik" soruya yanıtı, "Maymun nedir?" şeklinde dolaylı, ama daha bilimsel bir soru formülleştirerek vermeye çalışabiliriz. "Maymunlar" olarak sınıflanan canlıların temel özellikleri nelerdir? Ve daha kritik bir soru: Bu canlılarla "insan-lar" arasındaki ilişkinin kabul edilebilir, "bilimsel" durumu nedir?

Bilindiği gibi antropoloji disiplini bünyesinde bu sorulara yanıt arayan etkinlik alanı "primatoloji"dir. Bu bilim dalı içerisinde memeli hayvanların en gelişmiş türleri olarak nitelendirilen "primatlar" üzerine araştırma ve incelemeler yürütülür. Bu memeli hayvan grubu içerisinde ön-maymunlar (*prosimians*), maymunlar (*simians*), kuyruksuz büyük maymunlar (*apes*) ve insanlar yer alır. Yani insan bir primattır. Üstelik insan, esasen kuyruksuz büyük maymunlar olarak adlandırılan alt grup içerisinde sınıflanır (Hedley, 1980: 16-17). Çünkü bu grup içerisine yerleştirilen diğer türlerle insan arasındaki biyolojik yakınlık, onların diğer primat türleri ile olan yakınlığından çok daha fazladır. Söz gelimi, aşağıda daha da ayrıntılandırılacak olan, insan ile şempanze arasındaki genetik benzerliğin yüzde 95'ten yüzde 99'a kadar vardığı öne sürülmekte, bu bakımdan söz gelimi her ikisi de "maymun" olarak adlandırılan babun ile şempanze arasındaki farklılığın insanla şempanze arasında olandan daha büyük olduğu gözükmektedir. Bir başka deyişle şempanze babundan daha çok insana benzemektedir.

Doğa ile insan arasındaki "kültürel" mesafenin açılmasına ve bu bakımdan (insandan yana) bir eşitsizliğin oluşmasıyla bu yakınlığın daha çok yadsındığını da notlarımıza eklememiz gerekir. İnsanı maymunlardan, giderek tüm canlılardan ve nihayet doğadan ayrı prestijli bir yere koyan "homosantrik" görüş, "modern uygarlık" dünyasında adına "ilkel" denilen insanın dünyasında olduğundan çok daha belirgin ve yaygındır. Bu nedenle bize yadırgatıcı, kabul edilemez, hatta "tiksindirici" gelen yakınlık ilişkisi, örneğin Malezya yerlileri açısından hiç de öyle değildir. Malezya'da yaşayan ve insana en yakın üç canlı türünden (diğer ikisi şempanze ve goril) biri olan "orangutan"a bu ad yerliler tarafından verilmiştir ve onların dilinde "orman insanı" demektir (Milner, 1990: 340).[26]

Modern insan aynı konuda ne kadar "tutucu" davranırsa davransın, "modern bilim" bu bakımdan "acı" gerçeği tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Özellikle hücre genetiği, moleküler genetik, kromozom karşılaştırmaları üzerine yapılan incelemeler insan ve "diğer" kuyruksuz büyük maymunlar arasındaki biyolojik yakınlığı en açık şekilde ortaya koymuş, "insanın diğer bir 'tuhaf afrika maymunu' olduğuna kuşku bırakmamıştır (Akkaya, 1985: 22).

---

26 Yerlilerin orangutanlarla kurdukları "insani" özdeşim o boyutlardadır ki, doğal seçilim üzerine çığır açıcı etkisine yukarıda değindiğimiz Alfred Russell Wallace, bölgede çalışırken bir kaç orangutan vurup, derilerini yüzdükten sonra iskeletlerini gemilere yükleyip İngiliz Doğa Tarihi Müzesi'ne gönderdiğinde, Yerliler sıranın kendilerine geldiği, Wallace'ın bu "iş"e onların kafatasları ve derileriyle devam edeceği korkusuna kapılmışlardır. Yerliler orangutanların konuştuğuna da inanmaktaydılar (Milner, 1990: 340).

Yapılan her yeni çalışma sözü edilen canlı türleri arasında yakın bağlılık ve ortak köken düşüncesini zayıflatmak bir yana daha da güçlendirmiştir. Örneğin başlangıçta yalnızca anatomik, morfolojik ve davranışsal verilere dayanılarak yapılan sınıflamalarla insan ile üç büyük kuyruksuz maymun (şempanze, goril, orangutan) ayrı "aile"ler olarak sınıflanırken, daha sonraları moleküler biyoloji ve hücre genetiği çalışmaları ışığında bu türlerin hepsi aynı "aile" (*hominidae*) çatısı altında toplanmış, daha da öte insan, şempanze ve goril aynı alt-ailede (*homininae*) sınıflanırken, orangutanın ayrı bir alt-aileye (*ponginae*) ait olduğu kabul edilmiştir (Yunis ve Prakash, 1982: 1529).

Belirtilen türler arasında benzerlik ve yakınlıklar onların ortak bazı kalıtım faktörlerine veya genlere sahip olduklarını gösterir. Kromozom incelemeleri, genelde tüm primatlar, özelde ise insan, şempanze, goril ve orangutan arasındaki "türsel" (biyolojik) yakınlığı sayısal (insanda 46, diğer üç türde 48 adet) olmanın ötesinde "yapısal" (benzer, hatta özdeş kromozomların varlığı) yönden ortaya serer. Bu bakımdan verilebilecek en çarpıcı örnek, insan 21. kromozomunun normalde iki adet (bir çift) olması gerekirken, hücre bölünmesi sırasında kromozom ayrılamamasına bağlı olarak üç adet bulunması sonucunda ortaya çıkan Down Sendromu, yahut Mongolizm vakasıdır. Bilindiği gibi bu sendromu taşıyan insanlar zihinsel yetersizlik, el ayasında anormallikler, mongoloid (çekik) göz yapısı, vb. niteliklerle ayırt edilirler. İnsanla şempanzenin 21. kromozomları öylesine özdeştir ki aynı kromozomal düzensizliğin sonucu olarak, yani bu kromozomun iki yerine üç adet bulunması durumunda Down sendromlu şempanzelerin aynı özelliklerle ortaya çıktığı kaydedilmiştir (Vogel ve Matulsky, 1982).[27]

Kuyruksuz büyük maymunlar ile insan arasındaki yakınlığı tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde belirleyen bu genetiksel çalışmaların dışında diğer araştırmalar, genetik ve biyolojik olmanın ötesinde davranışsal, iletişimsel, hatta "kültürel" olarak nitelendirilebilecek boyutlarda yakınlıklara vurgu yapmakta ve bunları temellendirmektedirler. Yüzme gibi daha önce doğal (içgüdüsel) olarak verili olmayıp sonradan öğrenilen özelliklere, sembolik iletişime (dil kullanımına) yatkınlığa ve hepsinden önemlisi çok basit düzeyde de olsa alet yapımına kadar, insana özgülenen, insanı insan kıldığı düşünülen pratikler, "diğer" bazı maymunlarda gözlemlenir. Söz gelimi termitleri yuvalarında yakalamak için otlardan çubuk yapan ve bu "alet"i son derece maharetle kullanarak çubuğa yapışan hayvanları dökülmeden toprağın altından dışarıya çıkartan

27 İnsan ile şempanze arasındaki yakınlık yalnızca bu kromozomla da sınırlı değildir. Ne de böylesi bir kromozomal özdeşlik yalnızca bu iki tür arasında tespit edilmektedir. Gerçekte aynı grup ("aile") altında toplanan insan, şempanze, goril ve orangutanın sahip oldukları altı kromozom, genetik materyal taşıyan kısımları itibarıyla özdeş olarak belirmektedir. Bunun yanısıra insanı diğer üç canlı türü ile bu açıdan karşılaştırdığımızda, yakınlığın rahatlıkla tespit edilebilmesi de mümkün olmaktadır: İnsanın şempanzeyle 13, gorille 9 ve orangutanla 8 kromozom çifti benzerlik taşımaktadır (Yunis ve Prakash, 1982: 1525-1528).

şempanzelerin bu etkinliği karşısında, insanın evrimi üzerine çalışmalarıyla tanınan paleoantropolog Leakey'nin sözleri hayli anlamlı ve çarpıcıdır: "Şimdi ya insanı ve aleti yeniden tanımlayacağız ya da şempanzelerin insan olduğunu kabul edeceğiz" (akt. Goodall, 2003: 86).

Görüldüğü gibi evrimden her söz edildiğinde klasikleşmiş ve klişeleşmiş biçimde maymundan insana uzatılan algı hattı, yapılan araştırma ve gözlemler karşısında artık ters yönde, yani insandan maymuna doğru da seferber edilebilir olmuştur. Bir başka deyişle, mevcut çalışmalara dayalı değerlendirmeler doğrultusunda insanı maymun olarak tanımlamanın ötesinde, maymunu insan sayma, yahut maymunun insanlığını tartışma noktasına gelindiği söylenebilir. İlginçtir ki bu noktaya İslâm dünyasında karşımıza çıkan ve izleyen bölümde daha geniş olarak değerlendirmeye açılacak olan evrimci yaratılış modeli içerisinde de, üstelik yüzyıllar önce gelinmiş varılmıştır. O dönemde evrimci yaratılış görüşünü geliştiren ve savunan âlimler yüzyıllar sonra, hatta günümüzde bile hâlâ büyük rahatsızlıklar yaratan insanın maymundan türediği savını rahatlıkla ortaya atabilmişlerdi. Bunlar arasında Basra'lı Câhız (ö. 869), bir alt tür olan maymunun evriminden insanın meydana geldiğini kabul etmenin ötesinde, evrimin ters yönde de cereyan edebileceğini, yani insandan da maymun türeyebileceğini söylemiştir (akt. Bayrakdar, 1987: 176-177). Daha "radikal" bir örnek olarak da 18. yüzyıl âlimlerinden Abdülkadir Bidîl'in (ö. 1715) şu sözlerine dikkat çekilebilir: "Hiçbir şekil maddesiz suret kabul etmez; aynı tarzda Âdem, Âdem olmadan önce maymundu" (*age.*: 164).[28]

İnsana en yakın maymun türlerinden bazılarını incelemeye ömürlerini adamış, hatta bu uğurda hayatlarını kaybetmiş[29] primatologların çalışmaları, insan türü ile diğer maymun türleri arasındaki "evrimsel" yakınlıkları tespit etmenin ötesinde, onlarla insan arasındaki "eşitsiz ontoloji"nin (ki bu, hem Ortaçağ İslâm dünyasında ortaya çıkmış haliyle, hem de 19. yüzyıl Batı modernitesi bünyesinde şekillenmiş "bilimsel" çerçevesiyle evrim düşüncesinde içkindir) kırılmasında da etkili olmuştur. Örneğin kırk yıldır şempanzeleri doğal ortamlarında gözlemiş ve incelemiş olan Jane Goodall, kendi kızının eğitiminde şempanzelerin yavrularıyla girdikleri etkileşimden esinlenmiş ve bunu dile getirirken, şempanzelerden öğreneceğimiz çok şey olduğunu belirtmekten de geri kalmamıştır. Bir alt dalı olan primatolojinin bu söylem ve pratiği, antropolojinin "peygamberler kadar şempanzelerden de öğreneceklerimiz vardır" düsturuyla

28 19. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında, Batı'da aynı yüzyılda yükselmiş bulunan biyolojik evrim kuramından ilk kez söz eden insan olarak kaydedilen Ahmet Mithat Efendi de "insanın maymundan gelmediği, aslında insanın bir cins maymun olduğunu ve bunun Kur'an-ı Kerîm'de betimlenen Yaratılış kuramı ile bağdaşmayan bir yanının bulunmadığını söylemiştir" (Demir ve Yurtoğlu, 2001: 175).

29 Afrika'da gorillerin yaşamı üzerine aydınlatıcı ve sarsıcı çalışmalarıyla tanınan primatolog Dian Fossey, gorillerin soyunun tükenmesi tehlikesine yol açan goril avcılarına karşı giriştiği mücadele sonucunda hayatını adadığı bu hayvanların yaşam ortamı içerisinde "insanlar" tarafından öldürülmüştür (bkz. Milner, 1990: 170-171).

hareket eden bir etkinlik olduğu savını iyice güçlendirir. Şempanzelerin dünyasından evrime ilişkin söylenebilecekleri değerlendirdikten sonra, şimdi de peygamberlerin dünyasından bu konuya ilişkin görüş ve yaklaşımların "gerçekte" ne olduğuna göz atabiliriz.

Yaratılış?

> "Bu şerefli vücudun yükseliş başlangıcı madenler olmuştur ki, onların başlangıcı kaygan çamurdur. Sonra ondan taşlar mertebesine yükselmiştir. ... Ta iş ve surette insana benzeyen nesnas ve maymun mertebesini bulmuştur. O mertebeden dahi yükselip, insan suretine gelmiştir."
>
> Erzurumlu Ibrahim Hakkı (*Marifetname*, Cilt: 1, s. 71)

Yaratılışçılık, en genel anlamda, her şeyin başlangıcını doğaüstüne referansla açıklayan görüşlere karşılık gelir. İnsan toplumlarının pek çoğunda canlı ve cansız varlık alanlarının kökenini açıklamak üzere şekillenmiş yaratılış efsaneleri mevcuttur. Budizm dışında tüm büyük dinler, evrenin varoluşuna ilişkin mitolojik biçimli bir yaratılış öğretisine sahip bulunmaktadırlar. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm açısından yaratılışçılık, tek bir tanrının içerisindeki her şeyle birlikte evreni yarattığı görüşünden temellenir. İncil'in ilk kitabı *Genesis* (Tekvin), "Başlangıçta Tanrı cenneti ve dünyayı yarattı" cümlesine yer verir. Yaratılış bu şekilde bir kerede ve birdenbire olabildiği gibi, bir dizi yaratıcı edimin ardarda gelmesiyle kademeli olarak da ortaya çıkabilir. Genel görüş "Kozmos" oluşmadan önce aslî ama biçimsiz bir madde olarak "Kaos"un varlığıdır. Daha sonra yaratılışın "amil" unsuru (ki bu Babil yazmalarında Masduk, Eski Ahit'te Yahuda, Kur'an'da ise Allah olarak karşımıza çıkar) bu kaosdan bir düzen, yani kozmos oluşturur. Böylece yaratılış düşüncesi/inancı varolan kaosa son verip ondan "amaçlı bir doğal düzen" çıkaran ilahi etkene gönderme yapar (Scott, 1996: 252).

Ancak başlıbaşına bir düşünsel pozisyon olarak yaratılışçılık, evrim düşüncesinin yukarıda çerçevesi sunulduğu gibi, 19. yüzyıldan itibaren bilimsel, entelektüel ve nihayet popüler bir itibar kazanmasına koşut ve buna bir tepki olarak şekillenmiştir. Evrimci perspektif, özellikle Darwin'in açtığı çığır üzerinden ve üstelik onun "inanç"tan bir türlü bağımsızlaşamayan düşünsel pozisyonunun çok ötesine de geçerek, varoluşun "doğal-üstü" bir irade tarafından yönetilip yönlendirilmediğini, fakat onun dinamiklerinin doğal süreçlerin kendisinde yattığını öne sürer. İşte yaratılışçılık evrim düşüncesinin bu temel kabulü doğrultusunda bir inanç bunalımına, bağlantılı olarak da genel bir manevi ve ahlaki çöküşe zemin hazırladığı gerekçesinden hareketle tam bir evrimcilik-karşıtı perspektif olarak konumlanır ve teçhizatlanır. Temel iddia, liberallerin, hümanistlerin ve solcuların Tanrı'yı okullardan uzaklaştırmak ve evrimi

alternatif bir "din" olarak öğretmek için komplo kurdukları şeklindedir (Spuhler, 1985: 106).

Bununla birlikte önemle işaret edilmesi gereken nokta, yaratılışçılığın dinsel olmaktan çok bilimsel, daha doğrusu "bilimsi" bir söylemle ortaya çıkmasıdır. Diğer bir deyişle yaratılışçılık, bilimsel verilere dayanan ve bilimsel olduğu iddiasıyla yaygınlık kazanan bir kuram karşısında yine bilimsel verilere dayanarak ve bilimsel bir terminolojiye işlerlik kazandırarak evrim kuramına reddiye oluşturmakta, bu arada da dinsel inanca evrimci yaklaşım karşısında yeniden öncelik kazandırma çabası gütmektedir. Bu bakımdan yaratılışçıların "bilimin silahıyla bilimi vurma" çabasında oldukları da söylenebilir (Duyar, 1999: 40).

Bununla birlikte bir din olarak Hıristiyanlığın bütünüyle "yaratılışçı" bir konumlanma içinde olmadığını da belirtmek gerekir. Zaten hem daha önce vurgulandığı hem de aşağıda tekrar değinileceği üzere, evrimi teolojisine entegre etmiş Hıristiyan mezhepleri bulunmaktadır. Yaratılışçılık esasen Protestan fundamentalizmiyle ilişkilenir. Fundamentalistler Ortodoks Hıristiyanlığı kilise liberallerine ve modernistlerine karşı savunan, İncil'i harfiyen kabul edip hayata geçirmeye çalışan ve dinsel inanç ve pratik üzerinde onun tam ve nihai otoritesini kabul eden insanlardır (Spuhler, 1985: 106). Evrim karşıtı yaratılışçılık bu bakımdan Hıristiyanlık-içi bir rekabet ve çatışma dinamiğinden beslenerek çıkış bulur. Bu, ABD'de "İncil Kuşağı" (*Bible Belt*) denilen ve Güney eyaletleriyle birlikte Oklahoma, Batı Texas, New Mexico'nun doğusu ve Güney Kaliforniya'yı çevreleyen (Başkan Bush'un da "içinden çıktığı") Protestan-fundamentalist akımın benimseyip yaygınlaştırdığı bir "fikriyat" ve "hareket"tir (Spuhler, 1985: 106).

Evrimcilik karşıtı bir anlayış ve hareket olarak yaratılışçılığın 20. yüzyılın başından itibaren ABD merkezli bir kurumlaşma ve gelişme dinamiği sergilediği söylenebilir.[30] Yaratılışçı karşı çıkışlar yüzyılın ilk çeyreğinde ABD'nin yirmi eyaletindeki okullarda evrim kuramı ve düşüncesinin öğretilmesinin yasaklanmasını sağlayacak bir güçlenme noktasına varır. 1925'te Tenessee eyaletinde bu yasağı dinlemeyip evrimi anlatan öğretmen John T. Scopes'un yargılanıp suçlu bulunduğu meşhur "Maymun Davası"nda yaratılışçılar evrim düşüncesi karşısında oldukça spektaküler bir başarı elde etmişlerdir.[31]

---

30 Evrimi reddetmenin Amerika'da uzunca bir tarihi vardır. Her ne kadar evrim kuramı bu ülkede bilimsel ve akademik çevrelerde çoğunluğun kabulünü görmüşse de halk kitlelerin arasında aynı ölçüde onaylanıp benimsenmesi söz konusu olmamıştır. Durum yakın zamanlarda da çok farklı değildir. 1982'de Gallup tarafından yapılan bir kamuoyu yoklamasında ABD'de nüfusun yüzde 44'ünün insan türü için evrimsel bir kökenin varlığını kabul etmediği, yüzde 47'sinin insanın evrimine inandığı, yüzde 9'unun ise bundan emin olmadığını belirttiği görülmüştür (Spuhler, 1985: 103). Yaklaşık 15 yıl sonra Ulusal Bilim Konseyi'nin 1996'da yaptığı bir başka kamuoyu yoklamasında, "insanlar bugün bildiğimiz şekillerine daha önce yaşamış hayvan türlerinin değişmesi ile gelmişlerdir" ifadesine katılanların oranı yüzde 44 çıkmıştır. İnsanların yüzde 40'ı bu ifadeye katılmadığını belirtirken yüzde 16'sı da "Bilmiyorum" şeklinde yanıt vermişlerdir (Scott, 1997: 263).

31 Bu davanın arka planı ve iç yüzü üzerine kısa ama dikkate değer bir eleştirel değerlendirme olarak bkz. Davies, 2001: 37-49.

Ancak 1960'larda yürürlükten kaldırılan bu yasayla evrim düşüncesi okullara dönerken kutsal kitaptaki yaratılış öğretisi anayasal nedenlerle müfredat dışı kalmıştır. Bu durum yeni türden bir yaratılışçılığın "evrimleşme"sine yol açmıştır. Bu, "bilimsel yaratılışçılık", yani kutsal kitaptaki yaratılış anlatısı için bilimsel kanıt ve desteklerin varolduğu düşüncesidir. Aslında oldukça eski olan bu düşünce daha "modern" bir çerçevede yeniden sökün eder ve pek çok kurum, dernek ya da enstitü tarafından kitleler nezdinde yayılmaya başlar. Bunlar arasında 1970 yılında kurulan "Yaratılış Bilimi Araştırma Enstitüsü" en büyük ve etkin olanıdır. Evrim için kanıtların zayıf, çelişkili, yetersiz ve güven vermekten uzak olduğu savıyla evrimi reddeden bu kuruluşun esas olarak yaptığı, evrimi kanıtlama yolunda mevcut bazı "sorunlar"ı, yaratılışa kanıt saymak gibi "sorunlu" bir argümantasyon yürütmektir. Buradan hareketle "yaratılış bilimi" adı altında yaratılışı destekleyen ve evrimi çürüten temel kanıtların "bilimsel" araştırmasına yönelik bir "uğraş" başlatılmıştır (Davies, 2001: 54). Ama bu, sonuç itibariyle, İncil'in lafzi yorumuna dayalı ve muhafazakâr-evangelik Hıristiyanlıkla ilişkilenen bir "dinsel doktrin"dir (Spuhler, 1985: 110).

1980 ve 1990'lı yıllar, ABD'de "yaratılış bilimi"ni geçersiz kılan idari ve hukuki kararların yoğunlaşmasına sahne olunca,[32] yaratılışçılık daha "felsefi" bir söyleme kayarak "akıllı-dizayn kuramı", "ani-belirme kuramı" gibi adlar altında, yani her haliyle evrim "kuramı"na karşı olduğu belli bir motivasyon içerisinde kendini yenileme (yeniden var etme) yoluna gider (Scott, 1996: 253-254). Genel bir değerlendirmeyle, yaratılışçı çevrelerin ABD'de sergiledikleri pratiğin, başlangıçta okullarda evrimi yasaklatma çabasından, zaman içerisinde yaratılış düşüncesinin evrim kuramıyla eşit ağırlıkta öğretilmesi önerisine ve nihayet şimdilerde evrimi öğretmenin yanısıra onu yanlışlayan ya da zayıflatan kanıtlara da yer verme yönünde telkinlere doğru, deyiş yerindeyse sürekli irtifa kaybeden bir dinamik taşıdığı söylenebilir (bkz. Spuhler, 1985: 118).

Bununla birlikte yaratılışçı ve evrimci yaklaşım biçimleri arasındaki ilişki, düşünülenin veya sanılanın aksine, görüşlerin katı ve keskin biçimde kutuplaştığı bir görüntüden çok, bunların birinden ötekine doğru pek çok ara renge yer veren etkileşimsel bir pozisyonlar sürekliliği arz etmektedir (Scott, 1997: 267). Bu süreklilik en "uç(uk)" noktada dünyanın hâlâ düz olduğuna inanan ve 200 civarında üyesi bulunan "Düz Dünyacılar" ile başlayıp, dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmekle birlikte merkezde güneşin değil dünyanın bulunduğu bir sistem inancındaki "Yer-Merkezciler"e doğru seyretmekte, böylece

32 Gelişmeleri kavramak açısından bir kaç örnek vermek yerinde olur: "1987'de ABD Yüksek Mahkemesi, Louisiana'daki yaratılışçılığı destekleyen yasanın izinsiz biçimde dini teşvik ettiği gerekçesiyle anayasaya aykırı olduğu kararına vardı. 1994'te Peloza'yla Capistrano Bölge Okulu'nu karşı karşıya getiren davada, "evrimci bir din" tanımı reddedildi. 1997'de öğretmenlerin görünüşte "eleştirel düşünce"yi teşvik etmek amacıyla evrimi öğretirken, evrimi inkâr eden bir açıklamada bulunmaları zorunluluğu, Doğu Louisiana Bölge Mahkemesi tarafından reddedildi" (Davies, 2002: 63).

modern fiziğin, kimyanın ve biyolojinin bilgi çerçevesinin tümünü reddedenlerden, bunları reddetmeyip yalnızca birkaç bin yıllık bir dünya iddiasına modern bilim temelinde geçerlilik kazandırmaya çalışan "Genç Dünya Yaratılışçıları"na kadar uzanmaktadır (*age.*: 267-272). Buradan da bilimsel bulguların dünyanın yaşının çok eski olduğunu ortaya sermesine itiraz etmeyip bunun dinsel öğretiye halel getirmeyeceği görüşünde olan "Eski Dünya Yaratılışçılığı"na ilerlenmektedir; buna göre evren ve dünya çok eskiden tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte daha sonra değişmiş, ancak bu değişme tanrının denetim ve gözetiminde gerçekleşmiştir (*age.*: 269-270).

Gelinen bu son aşamadan yaratılışçı ve evrimci görüşler arasındaki etkileşimin vardığı en uç nokta olan "tanrıcı (teistik) evrim" düşüncesine varmak içinse yalnızca birkaç adım atmak yeterli olur. Bu perspektiften İncil'de yer alan ve Tanrı'nın evreni altı günde yarattığı şeklindeki ifade ne lafzi ne de mecazi anlamda önem taşır. Doğru olan, Tanrı'nın evreni, evrim süreci aracılığıyla yarattığıdır. Burada Hıristiyan teolojisinin, İslâm ilahiyatında yüzyıllardır merkezî bir yer işgal eden bir pozisyona geldiği de ileri sürülebilir (Bayrakdar, 1987; ayrıca aşağıya bkz.). Tanrı'nın bir kez yaratma işini tamamladıktan sonra her şeyi doğanın kanunlarına bıraktığı, yani kendisinin gerçekleştirmek istediği şeyi doğanın yapabileceğine güvendiği şeklinde özetlenebilecek bu görüş, hem pek çok Protestan seminerlerinde öğretilmektedir, hem de Katolik Kilisesi'nin resmî pozisyonudur. Papa II. Jean Paul 1996'da bu pozisyonu şöyle netleştirmiştir: "Tanrı yarattı, evrim oluştu, insanlar çok daha ilkel canlı formlarından türediler ve Tanrı'nın eli insan ruhunun üretimi için [tekrar] gerekti" (akt. Scott, 1997: 271-272). Böylece evrim ve yaratılış düşünceleri varoluşu açıklama çabasında birbirine karşıt, "antagonistik" savlar olmaktan çıkmakta, birbirini tamamlayıcı mahiyette "sentetik" bir ilişki içerisine girmektedirler.

Yazımızın girişinde belirtildiği üzere, Türkiye'de evrimci düşünceye ilk ve orta öğretimde yer verilmeye başlaması, 1970'lerden itibaren kamuoyunun gündemini işgal etmeye başlayan bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bunda dinsel-İslâmî referanslara ağırlık veren siyasal hareketlerin etkisi hemen fark edilmektedir. Ancak dikkati çeken ve üzerinde durulması gereken bir nokta, Türkiye'de yaratılışçı düşünceyi evrime karşı savunan ve propagandasını yapan çevrelerin İslâmî kimliğe sahip olmakla birlikte ABD kaynaklı ve Hıristiyanlıktan beslenen bir söylem ve referans çerçevesine sahip olmalarıdır. Yani evrime "İslâmî" karşı çıkış "İsevî" bir söylem temeline oturtulmaktadır.

Oysaki İslâmî gelenek içerisinde Batı-Hıristiyan toplumsal ikliminde evrim ile yaratılış kavrayışları arasında son 150 yıl içerisinde kendisini göstermiş olan karşıtlık ilişkisinin bir karşılığı yoktur. Bu bakımdan her ne kadar yaratılış anlayışından bağımsız olmasa da,[33] evrimci bir düşüncenin İslâmî çerçevede

33 Kaldı ki Darwin'e gelene kadar ve Darwin dahil olmak üzere Batı dünyasında evrimci düşünceye işlerlik kazandıranların hiçbiri de dinsel inancın ve "yaratılış" anlayışının tamamen dışın-

de Lamarck ve Darwin gibi Batı dünyasında biyolojik evrim kuramının öncüleri kabul edilen isimlerden çok daha uzun zaman önce hayli sistematik biçimde gündeme geldiği ve tartışmaya açıldığı söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye'deki evrimcilik-yaratılışçılık kutuplaşmasına biraz mesafe alınarak bakıldığında fark edilecek olan, hem evrimci hem de yaratılışçı çevrelerin tamamıyla modern Batı toplumsallığına endeksli olarak ve bu toplumsallığın gerek bilimsel gerekse dinsel kavram kategorilerine bağımlı çizgide hareket (kavga) ettikleridir.

İslâm düşünce tarihinde özellikle Mutezile ekolüyle irtibatlı olup Abbasi dönemine kadar geriye giden bir evrimci yaratılış kavrayışı mevcuttur. Müslüman evrimciler ne Kur'an'da ne de Peygamber'in hadislerinde Allah'ın evreni ne zaman ve nasıl yarattığıyla ilgili açık-seçik bilginin bulunmamasından hareketle bu konuda gözlemlere dayanan bilimsel çabalar ve akıl yürütmelerle son derece çarpıcı ve şaşırtıcı görüşler geliştirmişlerdir (Bayrakdar, 1987: 25-26). Görüşler çarpıcı ve şaşırtıcıdır, çünkü Yeniçağ Avrupası'nda ve modern zamanlarda evrim dendiğinde karşımıza çıkan pek çok kavramsal ve kuramsal kategorinin prototiplerini bize sunmaktadırlar. İslâm'da evrimci yaratılış düşüncesinin öncüsü olarak kaydedilen Nazzâm'ın (ö. 835/845) "çekirdek-varlık"tan türlerin ortaya çıkışı tezinde; kompleks canlı türlerinin basit canlıların transformasyonuyla oluştuğunu ve çevre koşullarının, yani "tabiî seleksiyon"un türleşmeyi belirlediğini söyleyen Câhız'da (ö. 869); maden, bitki, hayvan ve insan alemleri arasında "geçiş veya ara türler" tayin eden İhvân us-Safa okulu ve İbn Miskeveyh'de (10. yüzyıl); "tabiat ekonomisi" nosyonuyla varlıkların evrimleşmesini ve çoğalmasını "tabiî iktisat" fiil ve gücünün yönettiğini ileri sürerek yüzyıllar öncesinde Malthus'u yankılayan Birûnî'de (ö. 1051); İbn Tufeyl'in (ö. 1183) hayatın başlangıcını doğada çok bulunan bazı madde ve gazların kimyasal bileşiminin evrimleşmesiyle açıklayan "kimyasal evrim" kuramında; Mevlânâ da dahil olmak üzere pek çok evrimci âlim ve mutasavvıf tarafından telaffuz edilmiş "insanın maymundan türediği" önermesinde; ve nihayet evrimin yalnızca biyolojik planda düşünülmeyip psikolojik ve toplumsal alanlarda da bahis konusu edilmesinde ..., bunların hepsinde karşımıza yüzyıllar öncesinde 19. yüzyıl Avrupası'nın evrime ilişkin merkezî yönelimini anımsatan zengin bir söylem çıkmaktadır (Bayrakdar, 1987). Müslüman evrimciler, biyolojik evrimin yanısıra hem psikolojik hem de toplumsal evrimden de bahsetmektedirler (*age.*: 163-166). Söylenmek istenen özde şudur: Varoluş Allah'ın yaratmasıyla başlamış, evrim süreciyle devam etmiştir (*age.*: 157).

Bu sıralanan "evrimci" Müslümanlar, Darwin ve diğer pek çok bilimci ve düşünürün uğradığı tepki ve suçlamalarla yüzyıllar öncesinde karşı karşıya kalmışlardır. Onlara materyalist, dinsiz, hatta "şeytan" denmiştir (Bayrakdar,

---

dan bir evrim açıklaması ortaya atmamışlardır. Bu bakımdan en bariz örnek olarak, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni bitirirken kaleme aldığı son cümlede "Yaradan"a yaptığı göndermeyi tekrar hatırlatmak uygun olacaktır (Darwin, 1984: 474).

1987: 47). Dönemin metafizik ve kelâmcı görüşlerinin ağırlığı altında "İslâmî" evrimcilik bir erken doğum olarak güdük kalmış ve gelişme kaydedememiştir (*age.*: 151-152). Ancak evrimci yaklaşım her yeni yüzyılda İslâm dünyasında yeni takipçiler bulmakta da zorlanmamıştır. Bu daha yakın zamanlara, hatta günümüze kadar kaydedilebilecek bir durumdur. Bölümün başında sözlerine "başlık-altı"nda yer verdiğimiz 18. yüzyıl Osmanlı âlimi Erzurumlu İbrahim Hakkı bu bakımdan yaşadığımız coğrafyada halk arasında da iyi bilinen ve eserlerine rağbet edilen etkin bir "evrimci" şahsiyettir. Cumhuriyet Türkiyesi'nde de insanın evrim geçirdiğinin "muhakkak"lığına, Kur'an'ın "kainattaki evrim"e çeşitli ayetlerde dikkati çektiğine ve insanın evriminin, insanın yaratılışıyla ilgili Kur'an ayetlerine uygunluğuna değinen ilahiyatçılar olmuştur (Ateş, 1975). Bu söylenenlerden çıkarılabilecek sonuç bir "din" olarak İslâm'ın evrimle bir sorununun olmadığıdır.

Öte yandan üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, tıpkı 19. yüzyılda dünya üzerinde askerî, ekonomik ve politik hegemonya kuran Batı uygarlığının kendi dışında kalan coğrafyalarda yaşayan insanlara yönelik geliştirdiği etnosantrik ve ırkçı kavrayışın evrimci paradigmaya içkin bir şekilde karşımıza çıkması gibi, Ortaçağ İslâm dünyasının evrimci düşünce modelinde de ırkçı yargıların izlerinin göze çarpmasıdır. Her iki örnekte de evrimciliğin ırkçılıkla kolkola girmesi, bu anlamda da evrimin tahakkümü yansıtan, onunla bütünleşmiş bir yaklaşım olarak karşımıza çıkması söz konusudur. Türleşme ve biyolojik farklılıklar çevre ve iklim faktörleriyle açıklanırken, bunların yanına eşitsizliğe ve "öteki" olanı aşağı(lık) görmeye kılıf hazırlayan görüşler de eklenmiştir. Nasıl ki 19. yüzyılda hem doğal (biyolojik) hem de toplumsal evrim merdiveninin en üst basamağına Avrupalı "beyaz" yerleştirilmişse, Ortaçağ İslâm dünyasının evrim modeli de "Müslüman beyaz"ı en yüksek ve "şerefli" noktaya koymuştur. Aşağıdaki ifadeler bu durumu çok çarpıcı biçimde örneklemektedirler:

> "[İbn Miskeveyh] orada maymuna yakın insanlar vardır ki bunlar yeryüzünün mamur yerlerinden uzaktaki Kuzey ve Güney bölgelerde yaşarlar; Zenciler ve benzerleri bu aşağı tabakadandırlar. ... Bu yüzden medeni milletler onları hizmetlerinde kullanırlar... [İbn Haldun] Andığımız bu kavimlerden başka itidal dairelerinden uzaklarda güney ve kuzeyde yaşayanlar vahşet içinde olup din ve inançlar onlarca belirsizdir, bilgileri yoktur ... bütün halleri insanlarınkinden uzak hayvanlarınkine yakındır... [Kınalizade Ali] Cezire-i Tülid'den ötede Kuhistan'da oturan Türkler vardır lâyık-i itidali insandan nasipsizdirler; anlayışları ve zekaları acem hayvanlarına yakındır. ... Hind yarımadasının kenarındaki Java adaları ve Berberlerin bölgelerinde bulunan taifeler ... Nasnas [insan-maymun arası] ve Şevnem adamdırlar. Bunların insan nevinden oldukları sabitse de aşağı durumda olanlardır" (Bayrakdar, 1987: 109-110, 123, 144).

Doğal bir farklılığın "ayrımcılık" için temel alınması durumunun İslâm medeniyetinin parlak günlerinde "İslâmî" çehreyle karşımıza çıktığını bu alıntılarla tespit edebiliyoruz.[34] Üstelik bu ayrımcılığın doğallaştırılıp meşrulaştırılmasına evrimci yaklaşımın dayanak yapılması hususunda da İslâmiyet'in Hıristiyan Avrupa'dan hiç de farklı bir tutum içinde olmadığı, tam tersine bir "öncü" pozisyona sahip olduğu söylenebilir.

Irk konusu evrim düşüncesinin yumuşak karnıdır. Evrim modeli hangi dönemde ve hangi yerde karşımıza çıkarsa çıksın, ırkçı-etnosantrik eğilimlerden hem istim alarak şekillenmiş hem de onları beslemiş ve palazlandırmıştır. Bu bakımdan evrimin tanrıcı-yaratılışçı ve doğacı-maddeci versiyonları arasında fark yoktur. "Seçen" (veya "seçtiren") ister tanrı, isterse doğa olsun, her nedense kendisini evrimin "amili" olarak formülleştiren dili ve kültürü en başta ve ayrıcalıklı olarak gözetmektedir. Bunun neden böyle olduğuna ise ne "kutsal" ne de "kalıtsal", tek başlarına uygun ve geçerli bir açıklık getirebilecek takate sahip gözükmemektedirler. Bunun için doğanın ve "doğaüstü"nün "fail" alanından uzaklaşıp, insana yeniden dönmemiz kaçınılmaz olmaktadır.

Çıkış: Teolojiyle biyolojinin ötesi

> "Ama insan yalnızca doğal bir varlık değildir: insanî bir doğal varlıktır. ... Ne nesnel olarak, ne de öznel olarak doğa dolaysız şekilde insana yeterlidir. Doğal her şeyin bir başlangıcı olması gerektiği için, insanın da oluşma edimi vardır: Tarih. ... Tarih, insanın gerçek doğa bilimidir."
>
> Marx (*1844 El Yazmaları*, s. 170)

Kültür, insanın ikinci doğasıdır (Brym, 1998: 29). Ama kültür, aynı zamanda insanın *birincil* doğasıdır. İnsanın "varlık" sorunu, bu ikilemde saklıdır. İster "yaratılmış" ister "seçilmiş" olsun, veya "seçen" ister tanrı isterse doğa olsun, insanın "varoluş"una ilişkin sorun, onun "varlık" sorunu karşısında daha cılız ve kısır kalır.

İnsanın varlığına ilişkin karşımızda duran soru(n), açık uçlu olup sonsuz bir açıklamalar silsilesini bünyesinde barındırır ve bu yüzden de zengin açılımlara gebedir. Bu soru, yani insanın nasıl bir varlık olduğu sorusu, aynı zamanda

---

34 İnsanları biyolojik temelde "ayrımlama" çabası olarak ırk sınıflamalarının ilk yapılmaya başlandığı binlerce yıl öncesinden bu yana etnosantrik ve kültürel önyargılara dayalı "ayrımcı" eğilimler de hep bu çabalarla beraber olmuşlardır. M.Ö. 1500'lerde Eski Mısır'da ayırt edilen dört ırk içerisinde beyaz deri renkli, dar burunlu ve uzun boylu insan kategorisi aynı zamanda "barbar" olarak tanıtılmıştır (bkz. Özbek, 2000: 198-199). Dönemin gelişmiş ve "üstün" medeniyeti tarafından böyle "aşağı" nitelikle sınıflanan "beyaz" Avrupalı, binlerce yıl sonra kendi medeniyetinin hâkim ve hegemonik duruma geçmesine paralel bir motivasyonla kendi ırk sınıflamalarını oluşturmuş ve pek çok insan grubuna kendisi karşısında daha aşağı pozisyon biçmiştir. Yani "güç" sahibi olan sınıflamakta ve bu sınıflama dikkate alınıp, evrenselleşmektedir (tipik örnekler için bkz. Şenel, 1984).

antropolojiyi var eder ve bir pratik olarak da bitimsiz kılar. İnsanlık hallerinin muazzam çeşitliliği karşısında antropoloji insanı her daim yeniden keşfetme pratiğidir. Bu anlamda insanlık bir durum veya olgu olmaktan öte, bir "süreç"tir. Bu "süreç"in yani insani varoluşun açıklaması ise ne genetikte ne de *genesis*'te, ama tarihte saklıdır. İnsanın "ikinci doğa"sını bize tarih anlatır. Bu bakımdan genetik de *genesis* de insana dışsal değil, ama "insansal" (kültürel) kategoriler olup, tarihte "mazruf"turlar.[35]

Bu yazıda *genesis*-genetik, evrim-yaratılış, din-bilim ikiliklerine, böylesi yapılandırmaların yerinde mi zorlama mı olduğu tartışmasına doğrudan girmeden, tarihin içinden bakma denemesinde bulunuldu. Evreni, dünyayı ve doğayı açıklama yolunda geliştirilmiş bir yaklaşım, model veya kuram olarak evrimin "makrokozmos"un bilgisini üretirken nasıl insan mikrokozmosundan referanslarını aldığı ve esinlendiği gösterilmeye çalışıldı. Doğal seçilimin alt yapısında yapay (insan eliyle) seçilimin, uygun olanın hayatta kalması kavrayışında ekonomi-politik ve kapitalizmin, Darwin'in "evrimin babası" olmasında toplumsal sınıf ve statü etkenlerinin varlığına işaret edildi.

Biyolojik hayata ilişkin "olgusal" açıklamaların toplumsal eşitsizlikleri aklî ve haklı çıkarma yolunda seferber edilmesi, ana gündem başlıklarımızdan biri oldu. Bu bakımdan dinsel ve bilimsel evrim modellerinin birbirinden farklı veya birbirine zıt yönelimler içinde olmadıklarına vurgu yapıldı ve ırkçı motiflerin her ikisinin içeriğine de nüfuz edebildiği örneklendi. Bu noktada yakın zamanların hayli revaçtaki sosyobiyoloji, öjenik, biyopolitika gibi, evrimin ırkçı motivasyonlarla hemhal olma halinin daha "taze", rafine, teknik ve "genetik" tezahürlerini (pratiklerini), bu yazının bünyesine sığdıramamış olmakla birlikte, hatırlamadan ve hatırlatmadan da geçmemek gerekir.[36]

Yazıda daha genel çerçevede varılması hedeflenen nokta, evrimcilik-yaratılışçılık tartışmasına içkin bir bilim-din çatışması mevcut olduğu belirlemesini sorgulamaya açmaktı. Bilim ve din, insan toplumsallığının birer "çıktı"sı olarak küçük ölçekli (adına "ilkel" denilen) topluluklardan, karmaşık bir örgütlenmeye sahip toplumlara kadar her yerde, insanın yaşamını sürdürmesine yardımcı olma yolunda, daha çok "iş bölümü" yapmış etkinlikler olarak ortaya çıkarlar

---

35 Bu bakımdan tanımladıkları söylem ve pratikler itibariyle karşıtlık sunan bu iki sözcüğün birbirleriyle "kültürel" akrabalığını vurgulamak da ilginç olabilir. Evrim mekanizmasını açıklayan, "kalıtım bilimi" genetik, *genesis*'ten türemiştir. *Oxford English Dictionary* nasıl ki "sentez"den (*synthesis*) "sentetik" (*synthetic*) türemişse *genesis*'ten de "genetik" türediğine işaret eder. Her iki sözcüğün de kökünde yer alan *gene* ise bizatihi 'kök", "varlık haline gelme" ve "doğmuş olma" anlamlarıyla yüklüdür ve ikisinin de bugünkü anlamsal karşılıklarını içerir. Genetik sözcüğünün kaydedilmiş ilk kullanımı (1831) da "kökene ait" karşılığına sahiptir.

36 Öjenik ve sosyobiyoloji üzerine antropolojik perspektiften iyi bir eleştirel deağerlendirme için Uysal vd. (1998: 120-132) içinde Adam Kuper'e bkz. Sorunu insan felsefesi açısından hayli etkili bir uslûpla ele alıp, eleştiri süzgecinden geçiren bir yazı olarak Özlem'e (1995), ırkçılık sorunu bağlamında bir irdeleme olarak Şenel'e (1984: 123-131) bkz. Ayrıca sosyobiyoloji için hayli açımlayıcı bir dosya olarak *İktisat Dergisi* 'nin 251. sayısına ve bu sayıda özellikle Canbeyli (1985), Savaşır (1985) ve Şenel'in (1985) yazılarına bkz.

(bkz. Malinowski, 1990: 7-25). Birisinin tükendiği yahut etkisiz kaldığı noktada öteki devreye girer. Her ikisi de insanlığın yararına, iyiliğine ve esenliğine olduğu kadar zararına ve kötülüğüne de kullanılabilirler. Çatışma ise onları hayata geçiren, temsilciliklerine soyunan şahsiyetler, kurumlar ve zümreler arasında ortaya çıkar. Yani çatışan bilim ile din değil, siyasal-ekonomik konumlar ve çıkarlardır.

Çalışmayı sürdürürken "bilimsel yaratılışçılık" adı altında ama "dinsel" bir itkiyle bilimin insana ilişkin açıklama çemberinden çıkarılmaya, kovulmaya çalışılan "maymun"u dinsel açıklamanın bağrında bulduk. "Adem Baba"nın soyundan gelen insanın, maymunluğu nasıl kabul edebileceği şeklindeki dinsel itiraza, kromozomlar ve gen molekülleriyle olduğu kadar, "Adem, Adem olmadan önce maymundu" diyen ilahiyatçılarla da karşılık verdik. Bu şekilde orangutanı "orman insanı" diye tanımlayacak kadar kendine yakın kılan Malezya yerlileriyle Adem'in önce maymun olduğunu söyleyen İslâm âlimleri buluştu.

İnsanla diğer maymunlar arasındaki "eşitsiz ontoloji"nin, doğa üzerinde mutlak tahakkümün nişanesi olarak duran "modern" insanın "homosantrizm"inden kaynaklandığını vurguladığımız ölçüde, gelinen şu noktada, homosantrizmi reddederken insanın bir tür olarak biricikliğini de ihmal etmeyen bir dikkat sergilemeye çalıştık. Son olarak söylenebilecek olan, insanın kendini merkeze koymadan, biricikliği üzerinde eleştirel ve sorgulayıcı düşünmeyi geliştirmesi gerektiğidir. İnsan, antropolog Adam Kuper'ın ünlü deyişiyle bir "seçilmiş primat" (Uysal, vd., 1998) olduğu kadar, tahripkâr ve ölümcül pratiği itibariyle aynı zamanda bir "bozulmuş primat"tır da!... İş, onun nerede (nasıl/neyle/ne yaptığı için) "seçilmiş" ve nerede "bozulmuş" olduğunu saptamaktır. Bu yolda çaba insandandır; başarı ise ister Allah'tan ister DNA'dan olsun, fark etmez.

KAYNAKÇA

Abercrombie, N. vd. (1988) *Dictionary of Sociology*. Londra: Penguin Books.

Akbulut, Ş. (1985) *Darwin ve Evrim Teorisi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

Akkaya, E. çev. (1985) *Bilim ve Yaratılışçılık. Yeni-Darwinci Evrim Kuramına İlişkin A.B.D. Ulusal Bilimler Akademisinin Görüşü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Atay, A.T. (1986) *Antropogenetik Açıdan İnsan Kromozomları Üzerine Bir İnceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ateş, S. (1975) "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 20.

Bayrakdar, M. (1987) *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Bilge, N. (1976) "Darwin'i Reddedenler ve İslam Bilginleri". *Milliyet*. 16 Kasım 1976.

Brym, R.J. (1998) *New Society-Sociology for the 21st Century*. Canada: Harcourt Brace.

Câhız. (2003) "Kitâbü'l Hayevân". (Çev. A.S. Aykut). *Cogito*. Sayı: 32.

Canbeyli, R. (1985) "Sosyobiyoloji: Sosyal Bilimlere Biyolojik Bir Temel Kazandırma Konusunda Tartışmalı Bir Girişim". *İktisat Dergisi*. Sayı: 251.

Darwin, C. (1984 [1859]) *Türlerin Kökeni*. (Çev. Ö. Ünalan).Ankara: Onur Yayınları.

Darwin, C. (1995 [1871]) *İnsanın Türeyişi*. (Çev. Ö. Ünalan). Ankara: Onur Yayınları.

Davies, M. W. (2001) *Darwin ve Fundamentalizm*. (Çev. E. Kılıç). İstanbul: Everest.

Demir, R. ve B. Yurtoğlu. (2001) "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin *Târih-i Tekvin Yâhûd Hilkat* Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi". *Nüsha*. Yıl: 1. Sayı: 2.

Duyar, İ. (1999) "İnsan Evrimi ve Yaratılışçılık". *Bilim ve Ütopya*. Sayı: 60.

Edibali, A. (1982) "Eseri sunuş". *İlmi Gerçekler Işığında Darwinizm (J.N. Moore ve A.N. Field)* içinde. İstanbul: Otağ Yayınları.

Erzurumlu İbrahim Hakkı. (1991 [1765]) *Marifetname. Cilt: 1*. İstanbul: Devran Yayıncılık.

Farrington, B. (1982) *Darwin Gerçeği*. (Çev. B. Güvenç-Y. İzbul). İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Field, A.N. (1982) "Darwinizm Tarihe Karışıyor". *İlmi Gerçekler Işığında Darwinizm (J.N. Moore ve A. N. Field)* içinde. İstanbul: Otağ Yayınları.

Gish, D. (1984) *Fosiller ve Evrim*. (Çev. A. Tatlı). İstanbul: Cihan Yayınları.

Gish, D. (tarihsiz) *Evolusyon*. (Çev. A. Tatlı). Zafer-İlim Araştırma Dergisi broşürü.

Goodall, J. (2003) "Fifi Mücadeleyi Bırakmıyor.Tanzanya, Gombe'den Yeni Haberler". *National Geographic-Türkiye*. No. 24.

Gould, S.J. (1981) *Ever Since Darwin-Reflections in Natural History*. Middlesex: Penguin Books.

Gould, S.J. (1998) "Darwin'e Övgü". *Evrim Kuramı ve Bağnazlık (C. Yıldırım)* içinde. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Gürbüz, A. (1980) *Darwin ve Tekamül Nazariyesi*. İstanbul: Çiçek Neşriyat.

Güvenç, B. (1976) "Darwin'in Dediği, Demediği... " *Cumhuriyet*. 15 Kasım 1976.

Güvenç, B ve Y. İzbul (1982) "Çevirenlerin Önsözü". *Darwin Gerçeği (B. Farrington)* içinde. İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Hedley, R.H. (*British Museum* adına). (1980) *Man's Place in Evolution*.. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollingsworth, T.H. (1982) "Introduction". *An Essay on the Principle of Population (T. R. Malthus)* içinde. Londra: Everyman's Library.

İnan, A. (1984) *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Köksal, F. (1998) "Evrim Kuramı ve Sosyal Bilimler". *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Metis.

La Fontaine, J. (1985) *What is Social Anthropology*. Londra: Edward Arnold.

Lefebvre, H. (1995) *Marx'ın Sosyolojisi* (Çev. S. Hilav). İstanbul: Gökkuşağı.

Lewis, I.M. (1988) *Social Anthropology in Perspective-The Relevance of Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malinowski, B. (1990) *Büyü, Bilim ve Din* (Çev. S. Özkal). İstanbul: Kabalcı.

Marx, K. (1976) *Biyografi*. (Çev. E. Kürkçü). İstanbul: Öncü Kitabevi.

Marx, K. (2000) *1844 El Yazmaları*. (Çev. M. Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.

Milner, R. (1990) *The Encyclopedia of Evolution. Humanity's Search for its Origins*. New York: Facts On File.

Moore, J.N. ve A.N. Field. (1982) *İlmi Gerçekler Işığında Darwinizm*. İstanbul: Otağ Yayınları.

Moorehead, A. (1999) *Darwin ve Beagle Serüveni*. (Çev. N. Arık). Ankara/İstanbul: Tübitak/Yapı Kredi.

Morris, B. (1990) *Anthropological Studies of Religion-An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morris, H.M (Haz.). (1985) *Yaratılış Modeli* (Çev. A. Tatlı vd.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Öktem, Ü. (1989) Darwin Kuramının Tanzimat Dönemindeki Etkileri. *Seminer Felsefe*. Sayı: 6. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.

Örs. Y. (1999) "Evrim, 'Postmodernizm' ve Düşünce Salataları". *Bilim ve Ütopya*. Sayı: 56.

Özbek, M. (1997) "İnsanın Öyküsü". *Bilim ve Ütopya*. Sayı: 40.

Özbek, M. (2000) *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge.

Özlem, D. (1995) "Yeni İndirgemecilik: Genetizm". *Birikim*. Sayı: 78.

Pekünlü, R. (1998) "Evrim Kuramına Yol Açan Bilimsel Birikim". *Bilim ve Ütopya*. Sayı: 47.

Riexinger, M. (2002) "The Islamic Creationism of Harun Yahya". *ISIM Newsletter*. 11.

Savaşır, İ. (1985) "Bilimlerin Birliği, Yeni Darvincilik ve Sosyobiyoloji: Bilimlerin Birliği ve Bütünsellik Kavramı". *İktisat Dergisi*. Sayı: 251.

Sayın, Ü. (1998) "Yaratılmayış: Yaşam Nasıl Başladı? " *Bilim ve Ütopya*. Sayı: 52.

Scott, E.C. (1996) "Creationism". *Encyclopedia of Cultural Anthropology. Vol. 1*. New York: Henry Holt and Company.

Scott, E.C. (1997) "Antievolution and Creationism in the United States". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 26.

Shaw, B. (1929) *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch*. Londra: Constable and Company Ltd.

Spuhler, J.N. (1985) "Anthropology, Evolution and Scientific Creationism". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 14.

Şemseddin Sami. (1998 [1878]) *İnsan*. (Düz. G. Akın). Ankara: Cep Kütüphanesi Eserleri.

Şenel, A. (1984) *Irk ve Irkçılık Düşüncesi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şenel, A. (1985) "Sosyobiyoloji: Yeni Bir Bilim mi? " *İktisat Dergisi*. Sayı: 251.

Uysal, G. vd. (1998) *İnsan: Doğası, Tarihöncesi, Kültürü*. Ankara: Öteki Yayınevi.

Ünaydın, R. E. (1954) *Atatürk-Tarih ve Dil Kurumları Hatıralar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Vogel, F. ve A.G. Matulsky. (1982) *Human Genetics-Problems and Approaches*. New York: Springer Verlag.

Yahya, H. (tarihsiz) *Evrim Aldatmacası*. Okur Yayıncılık.

Yahya, H. (2000a) *Hayatın Gerçek Kökeni-Bilimsel Bulgular Evrim Teorisini Reddediyor*. İstanbul: Vural Yayıncılık.

Yahya, H. (2000b) *DNA'daki Yaratılış Mucizesi (Evrim Yalanını Çökerten Gerçekler Dizisi-10)*. İstanbul: Vural Yayıncılık.

Yıldırım, C. (1998) *Evrim Kuramı ve Bağnazlık*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Yunis, J.J. ve O. Prakash (1982) "The Origin of Man: A Chromosomal Pictorial Legacy". *Science*. Vol. 215.

Kıbrıs Türk toplumunda tarihsel aidiyet ve vatandaşlık akti arasındaki geçişlilik*

*Nergis Canefe***

Giriş

Bu makalede, modern Kıbrıs Türk toplumunda geniş çaplı bir vatandaşlık krizine yol açan siyasi sürecin normatif temelini tartışmaya açacağım. Bu tartışmaya girerken amaçlarımdan bir diğeri de, modern Kıbrıs Türk toplumunda aidiyet hissi ve tarih bilinci arasında süregelen bağlantıları irdelemek. 1974'ten itibaren fiilî (*de facto*) olarak bölünmüş bir toplum olan Kıbrıs, vatandaşlarının ulusal kimliği açısından 1955'lerden bu yana varolan iç çatlaklardan zarar görmeye devam ediyor. Hem resmî hem de birey ve cemaat kimlikleri açısından bu tarihî aidiyet konusu, Kıbrıs Türkleri (ya da yakın zamanlarda kimi çevrelerde tercih edilmeye başlanan bir deyişle Türk kökenli Kıbrıslılar) arasında Kıbrıslılık iddiasında bulunmak için uyumlu ve sağlam bir dayanak noktasının neden eksik olduğu ile ilgili önemli ipuçları içeriyor. Benim Kıbrıs Türk kimliği konusunda daha önce yaptığım çalışmalar, öncelikle geçmişin hatırlanışında belirli modellerin ve kalıpların üstünlüğünün (ya da yokluğunun) sosyo-politik yansımaları üzerine yoğunlaşmıştır (Canefe, 2000, 2001, 2002, 2003a, 2003b). Ancak bu çalışmamda, Kıbrıslılık ekseni üzerinden daha normatif ve siyaset felsefesinden ilham alan bir analitik çatı kurmayı tercih ettim.

Bence bu noktada, böyle bir tartışmanın açılışını negatif bir tanımla yapmakta fayda var: Ulus-devletle tanımlı vatandaşlık konusunda istenen sonuç ya da

(*) Bu makalenin önceki versiyonlarını okuyup eleştiride bulunan meslektaşlarım Christina Kholouri, Adamantia Pollis ve Kenan Çayır'a teşekkür ederim. Makalenin güncel konulara temasında bana yeni kaynaklar öneren ve yaptğım görüşmeler için ipuçları sağlayan lisansüstü öğrencilerim Aslı Yurddaş ve Ilgın Yörükoğlu'na minnetarım. Makalenin son yazımı sırasında, İngilizce kaleme aldığım bazı paragrafların adaptasyonu konusunda, Deniz Yonucu'nun önemli yardımları oldu, kendisine de ayrıca teşekkür ederim.

(**) Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

sonuçların önünü otomatik olarak açacak, herkesin hemfikir olduğu ya da önceden belirlenmiş bir ilkeler bütününden, ya da tek tip bir tarihsel süreçten bahsetmek mümkün değil (Turner, 1999). Keza, eğer Hegelyan bir tarih felsefesini ya da onun bir varyantını inanç düzeyinde olumlamıyorsanız, liberal ya da radikal demokratik vatandaşlıkla eklemli kurumları, siyasi pratikleri ve sosyal mekanizmaları sıralamaya kalkışmak da ivedilikle zorlama bir çaba haline gelebiliyor. Bu konunun detaylı eleştirisini, son on beş yıldır liberal siyasi doktrine karşı durmaya çalışan tartışmalar alanında bulabiliyoruz. Nitekim vatandaşlık konusunda özellikle İngiltere ve Kanada ağırlıklı ortaya çıkan ve 1990'lardan beri gündemi değiştirmeye çalışan cemaatçi-liberal (*communitarian liberal*) ve salt cemaatçi (*communitarian*) teorilerin hemen hepsi, siyasi ve toplumsal barış taahhüdünde bulunabilecek bir düzenin tasarlanması için, tarafsız ve herkesin anlaşabileceği bir başlangıç noktası varsayımına karşı duruyorlar (Mouffe, 1992; Ben Habib, 1996; Carens, 2000; Miller, 2000; Young, 2000; Kymlicka, 2001). Bu literatüre göre, nötral olaral tanımlanmış hak, adalet ve makul anlaşma varsayımlarının aksine, vatandaşlık, normatif bir temele oturan siyasi bir olgu ve ilişki biçimi olarak ele alınmalıdır.

Benim eğilimim, yukarda kısaca bahsettiğim bu çalışmalar dizisinin varsayımlarını olumlamak yönünde. Dolayısıyla bu makalede, farklılıkları korurken bir taraftan da biraraya getirebilen, devlet otoritesini meşrulaştırırken bir yandan da bunu sorgulamayı içerebilen, değişime açık kalan ama aynı zamanda da tarihsel bir ortak anlam tabanı oluşturabilen vatandaşlığı, son kertede beraberinde bir reçetesi olmayan öznel bir siyasi ve tarihsel oluşum olarak ele alacağım. Öte yandan, Aydınlanma sonrası ve ulus-devletin hegemonik bir siyasi model haline geldiği dönemde (modernliteden geç modernlik ve kimilerince modernizm sonrasına kadar uzanan yelpazeye tekabül eden yaklaşık üçyüz elli yıllık bir süreçten bahsetmeyi göze alırsak), çok yönlü refah amaçlayan açık bir toplum, vatandaşlığa sırtını dayamadan yapamaz. Sonuçta, ister bir pratikte somutlaşsın, isterse bir ideale yönelsin, vatandaşlık, sosyal barışın ve siyasi birlikteliğin (tabii burada vurgulanan uyum değil farklılıklara rağmen birarada yaşamayabilmektir) birçok gerekli koşulunu sağlama potansiyeline sahip bir akti temsil eder hale gelmiştir. Ne pratikte ne de siyasi idealler düzleminde vatandaşlığın bu potansiyelinden bahsedilemediği durumlarda ise, toplumda sosyal, ekonomik ve kurumsal hayatın üzerine ölü toprağı serpilmiş olur. Bu durum aynı zamanda, baskıcı bir sosyo-politik sessizliğe ve geleceğe ilişkin yaygın bir umutsuzluğa yol açabilir. Kıbrıs Türk toplumunda kimlik, aidiyet ve vatandaşlık arasında bağlantı kurmamın ana nedenlerinden birisi, 2003 yılında Annan Planı'yla ilintili olarak ortaya çıkan toplumsal hareketliliğin öncesinde, adanın kuzeyinde tam da bu tarife uyan bir sessizlik ve çaresizlik söyleminin yaygınlığını gözlemlemem oldu.

Vatandaşlık konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da şu: Vatandaşlık, onu oluşturan unsurlardan bağımsız tartışılamaz. Bu unsurlar lis-

tesi kabaca, devleti, kurumsal düzeni, sivil toplumu, hâkim siyasi kültürü ve toplumu birarada tutmayı amaçlayan toplumsal aktin önermelerini içerir. Bu bağlamda, vatandaşlık modern toplumlarda dağıtıcı adaleti sağlamak için faydalanılan standart(laştırılmış) bir mekanizmadan çok daha dinamik bir olgu olarak tanımlanmalıdır. Türkiye'de 1990'larda iyice bariz hale gelen etnik çatışma ortamına ilişkin sıkça gündeme gelmesine rağmen, vatandaşlık, toplumun ve devletin karşılıklı çıkarlarını, azınlıkları heba etmek pahasına biraraya getiren asalak bir yapılaşmaya da indirgenemez. Ve nihayet, ulus-devletin ve ulusal egemenlik ilkesinin 1648 Vestefalya (*Westphalia*) Antlaşması sonrası ortaya çıkan sistemde meşruiyet bulan evrensel ve hukuken tarafsız çerçevesine rağmen, vatandaşlık uluslararası ve de/ya da ulusal siyasetin dolaysız bir soysal ürünü de değildir. Vatandaşlığın özgül uygulamaları, bir yandan kültürel ve siyasi taleplere hizmet ederken, aynı zamanda bu talepleri yaratır, siyasi partikları üretir, vurgular ya da aşındırır. Son olarak, vatandaşlık, toplumsal ve ulusal tarihin çesitli okumalarından hem beslenir, hem de onları besler.

Bu kuramsal çerçeve dahilinde, makalenin geri kalan kısmında, Kıbrıs Türk toplumu tarihinin 1974 sonrası döneminde ortaya çıkan ve 1983'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin (KKTC) ilanı ile kurumsallaşan vatandaşlık aktinin temel varsayım ve koşullarından bazılarını ve bu aktin yarattığı siyasi mirası irdeleyeceğim. Bu amacımı gerçekleştirebilmek için, önce potansiyel vadetme açısından en geniş açılımlı olduğunu düşündüğüm vatandaşlık teorisini özetleyeceğim. Bunu takiben, Ada'da İngiliz sömürgeciliğinin resmen bitiminden başlayarak (1960), 2003 yılında Ada'nın Güney kesiminin Avrupa Birliği'ne dahil edilmesine kadar uzanan sürecin getirdiği tarihsel özgünlükleri inceleyeceğim. Son olarak, Kıbrıs Türk toplumunda bugün varolan vatandaşlık aktinin daha geniş bir spektrum içinde nereye oturduğuna bakıp, buna dair gözlemlerde bulunacağım.

Vatandaşlık, otorite ve meşruiyet

Her modern devlet, vatandaşları üzerinde otorite iddia eder, ancak hepsi ulus sınırları ile tanımlı siyasi cemaati (*national polity*) topyekün içine alan bir meşruluk iddiasında bulunamaz. Bir başka deyişle, kaba gücün sistematik ve kurumsallaşmış kullanımından fazlasına tekabül edebilmek için otoritenin meşruiyetle göbek bağı olmasına rağmen, otorite ve meşruluk birbirleriyle muhakkak, dolaysız ya da kolayca bağdaşmaz. Üstün ya da baskın otorite ile siyasi meşruluk arasındaki bu ikircikli ilişki, en iyi ifadesini 'vatandaşlık akti' diye adlandırılan alanda bulur (Green, 1998). Giriş bölümünde de belirttiğim gibi, vatandaşlığın tanımlarından biri, hakları ve sorumlulukları aynı anda birarada bulunduran, bireyler, cemaatler ve devlet arasındaki dinamik ancak kurumsallaşmış ilişkiler ağıdır (Bauböck, 1994). Öte yandan vatandaşlık, devlet düzle-

minden bakıldığında, bir devlet içindeki statülerine bağlı olarak siyasi cemaat üyelerinin, dışardakilerden farkları bazında tanımlanmasını ifade eder. Evrensel insan hakları söylemine rağmen, genelde bu iki ayrı gruba (yani vatandaş olanlar ve olmayanlara) yapılan muamele farklıdır ve bu hem devletler hem de onların en azından bir kısım vatandaşları tarafından savunulabilir bir ayrıcalık olarak addedilir (Walzer, 1983). Birey düzleminden bakıldığında ise, vatandaşlık özel ve genel kurumsal garantilere, haklara ve yükümlülüklere tekabül eder. Yine de, vatandaşlar olmadan devlet olamamasına rağmen, vatandaşların varlığı devlet ve onun geçerlilik kazanmış kurumları tarafından tanımlanan siyasi iktidarın meşruluğunu garantilemez.[1] Bir diğer asimetri de, vatandaşlığın iki tarafı da eşit biçimde bağlayan bir akte dayanmaması gerçeğine bağlı olarak ortaya çıkar. Bir bireyin vatandaş olarak statüsünün tanınması, onaylanması ya da reddedilmesi, esasen o kişinin vatandaşlık ilişkisi içine girdiği devletin güdümündedir. Oysa, ancak cemaat ya da zümrelere içkin bir siyasi irade ve sosyo-politik muhalefet ile ulus-devletin vatandaşları üzerinde kurduğu otorite sorgulanabilir, zorlanabilir ya da yeniden kurgulanabilir. Yani birey-devlet ilişkisi vatandaşlık bazında, teorik olarak öyle olsa da, siyasi pratik açısından eşit temsiliyet ve kavga gücü içermez. Evrensel insan hakları hukukunun ve özellikle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin varlığı, bu konuda yeni açılımlar sunmaktadır. Ancak *reel politik* anlamında, birey ile devlet karşı karşıya geldiğinde, bireyin yaptırım gücü, öncelikle ve ağırlıklı olarak vatandaşlığını taşıdığı devletin tanımladığı sınırlarla belirlenir.

Bu nispi dengesizlik durumu, ulus devletlerin tarihçesiyle açıklanabilir bir hal alır. Keza, vatandaşlığın her zaman rıza meselesi ya da sosyo-politik bir müzakere olamayacağını öne sürmek tarihselliği güçlü bir iddiadır. Bunun yerine, vatandaşlık dönemsel ve bağlamsal verilerle tanımlı ve toplumdaki çok eksenli çatışmalar sonucu belirlenen (ve dolayısıyla değişmeye zorunlu) bir siyasi düzenleme olarak ele alınmalıdır. Vatandaşlık bu son bağlamda, aynı zamanda bireyin, egemen devletin kendi üzerindeki otoritesine itaat etme rızasının tarihçesine işaret eder.[2] Diğer bir deyişle, yukarıda vatandaşlık akti şeklin-

---

1 Leslie Green'in iddia ettiği gibi, 'Bir birey, devletin dışında yok olup gidecek olsa ya da başka bir çıkış yolu bulamasa dahi, bundan yaşamak için devletin otoritesini kabul etmek zorunda olduğu sonucu çıkmaz. Her zaman, barışçıl rızanın koşullu onay seçeneği vardır. Normalde yaptırımlardan kaçınmak için bu yeterli olacaktır. Peki, bağımlılık yeminlerinin gerekli olduğu ve sadakat testlerinin mantar gibi çoğaldığı, 'ya sevmek ya terk etmek' zorunda kalınılan zaman ve durumlara ne demeli? Bu koşullarda onay ya da sürgün açık bir biçimde zorbalığın ifadesi olacaktır." (Leslie Green 1988: 175) Bu tanımın son kısmı, mesela zorunlu nüfus mübadelelerin gerçekleştiği ya da toplulukların vatandaşlar olarak sadakatlerine güvenecekleri bir otorite bulma kaygısıyla sınırları kitlesel olarak aştıkları durumlara çok uygundur. Vatandaşlık ve aidiyet ilişkisini sorunsallaştıran ve hala güncelliğiğni koruyan temel bir tartışma için bkz. Walzer (1983).

2 "Toplumsal ve siyasi pratik düzeyinde, egemenlik bir halkın kendi kaderini tayin hakkına ilişkin bir sorun olmaktan çok aidiyetin, yani halkların nasıl tarihsel ve siyasi topluluklar olarak kurulduğunun karakterine ilişkin kökten ön varsayımları biraraya toplayan bir söylem olarak görülmelidir." (a*gm.*, s. 83)

de sunduğum formülasyona, hatırı sayılır düzeyde keyfîlik ve güç öğeleri dahildir. Buna karşın, vatandaşlık, aynı zamanda kendi içinde bu keyfîliğin ve güce bağlı seçiciliğin çaresini de barındırmaya muktedir bir olgudur. Nitekim, Batı Avrupa ulus devletlerinin tarihi, bir zamanlar otokratik olan devletler için demokratik ve hatta radikal demokratik vatandaşlığın ilke ve pratiklerini geliştirmenin ya da bunları kapsamanın mümkün olduğunu gösterir. Kısacası, eğer devlet yapısal olarak mutlak otorite gibi davranmakta ısrarcı olmaktan vazgeçebiliyorsa, ve vatandaşlarının farklılıklarına referansla eşitçi olmayan bir muamele tarzını seçmiyor ve fiiliyatta da engelleyebiliyorsa, vatandaşlık akti yaygın bir meşruluk kazanabilir (Beitz, 1979).

Ancak, kendi içinde 'demokratik' olarak tanımlandığı durumlarda bile, vatandaşlık devlet ve birey arasında eşit, ya da hatta, karşılıklı bir ilişkiyi garanti edemez. Yani biçimin kendisi seçili bir içeriği getirmez. Bu noktada vatandaşlık aktinin içeriğinden kastettiğim, verili bir toplumun hâkim siyasi kültürüyle ilgilidir. Modern toplumlarda gelişen siyasi kültürlerin önemli bir odak noktası, özerk bir ulusal siyasi cemaat tanımlanmasına gidilmesidir. Kimin içeride kimin dışarıda olduğu, ne tür kapsama kriterleri gerektiği, seçici kabul, hakların temeli, asgari yükümlülükler, devlet müdahalesinin sınırları, kamu otoritesinin yokluğunun tehlikeleri, herkese uygulanan yaptırımlar, yükümlülükler ve sadece seçilmiş kişilere uygulanan önermeler, vs. bu tanımlaya içerik olgulardır. Dolayısıyla, ulus-devlet sınırlarıyla tanımlı toplumlarda, vatandaşlık konusundaki siyasi tartışma, siyasi kültürün iskeletini teşkil eder. Normatif olarak onaylamakta zorluk çeksek de, ulus son kertede siyasi topluluğun özgün bir çeşididir ve bütün siyasi topluluklar gibi varlığı kendi sınırlarının tayin ve korunmasına dayanır. Ulusal vatandaşlık tam da bu yüzden anlamlıdır. Bu bağlamda, ulusallaşmış siyasi hayatın en önemli çıkmazlarından biri şöyle tanımlanabilir: İlgili topluma içsel olan bir olgu -yani vatandaşlık aktinin içeriği- uluslararası sistem çapında dışsal kriterlerle dikte edilir ve onaylanır. Modern siyaset geleneğinde, devletle ulusal siyasi cemaat arasındaki mesafenin asgariye indirilmesi amaçlanır ki, bu sayede egemen devlet, sınır çizebilme ve bu sınırları koruyabilme söylemi üzerinden, bir yandan öznelliğini ıspat ederken diğer taraftan 'evrensel' kriterlere dayanarak kendini meşrulaştırır.[3] Nitekim, egemen ulus devlet bütün egemenliklerin kendi üzerinden tanımlandığı ya da değerlendirildiği Arşimetçi bir nokta haline geldikçe, ulus temelli vatandaşlık, devlet ile birey arasındaki esas ve yegâne mukavele olarak kabul edilegelmiştir. Bir

3 Devlet otoritesine dair süregelen kuramsal bağlılık, egemen devletin meşruiyetin ve uluslarası alanda güvenliğin mutlak ve koşulsuz alanı olarak görülmesiyle çok alakalıdır. Kaba jeopolitik terimlerle ifade edersek, uluslararası düzende tüm toprak varolan devletelere ait olarak tasavvur edilir ve toprak kaybı da belirli bir devletin egemenliğinin kabul edilmez biçimde ihlal edilmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, devlet egemenliğinin normlarından sapma düşüncesi bile anarşi ve yıkıcı kaosun tehlike çanlarının çaldığı şeklinde okunur. Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için, bknz. Alker ve Shapiro (1996).

kez egemen devlet varsa, varsayım şudur: Vatandaşlık aktinin ince ayarını yapmaya hazır olan bir ulusal siyasi cemaat er ya da geç kendi ifadesini bulacaktır. Tabii bu denklem, etnik milliyetçilik ya da anti-kolonyal savaşlarda aynı otoriteyle tersten de kurgulanmış ve halen kurgulanmaktadır: Ulusal siyasi irade varsa ya da varsayılabilirse (bu iki durum arasındaki fark, çoğu kez siyasi tartışmaların en can alıcı noktasını oluşturur), ayrı bir ulus-devlet olması kaçınılmaz olarak irdelenir.

Her iki önermede ortak olan nokta, temel olanların zaten orda olduğunun kabulüdür. İronik bir şekilde, devlet ve toplum arasında bu dolaysız ya da tahminen zaten varolduğu iddia edilen ilişki, vatandaşlık aktinin bireyler, cemaat ve zümre kimlikleri, kurumsal altyapı ve normatif temellerden oluşan dörtlü dengesini hesaba katmaz. Oysa üstün ve genel kabul gören otorite, yöneticinin ayrıcalığı ile sınırlı değildir; katılım, temsiliyet ve meşruluk ilişkisinin bir sonucudur. Diğer bir deyişle -vatandaşlık aktine içerik daha önce belirttiğim asimetrilere rağmen- egemen ulus-devlete bahşedilen otorite, devlet ve ulusal siyasi cemaat arasında kurucu bir ilişki ortaya çıkarmaya muktedir bağımsız bir değişken olarak addedilemez. Kendi kaderini tayin hükmü, meşru siyasi topluluğun tarihsel kuruluşu için pürüzsüz bir anlatı sağlayabilir. İstisnai durumlarda, egemen devlet kadroları, devletin meşruluğuna dayanak olarak görüldüğü için siyasi cemaat tarafından müzakere usulüne de yönelebilirler. Avrupa tarihinde, bu yöntemin uygulandığı ve referandumla siyasi iradenin belirlendiği bir ya da iki iyi örnek gösterilebilir. Ancak genelde, inşası tamamlanmış ulus olma durumu bir belirsizlikler silsilesine tekabül eder: Ulusal siyasi cemaatlerin oluşumunda, değişik tarihsel boyutların ve siyasi algıların beraberinde getirdiği tartışmaların ve çıkar savaşlarının bir ortak zeminde nasıl çözülebileceğinin formülü yoktur. Özetle, inanıyorum ki ulusal vatandaşlık teorilerini ele alırken, bireylerin faaliyetleri üzerine veya ulusların kendi kaderini tayin hakkı bağlamında olanlara dair yapılan vurgu, ulusal bir siyasi cemaat formasyonundaki kültürel, tarihî ve jeopolitik belirleyenlerin bir kenara itilmesine ya da daha beteri topyekün nötrleştirilmesine yol açabilmektedir.

Özetle, ortaya çıkan milliyetçiliklerin ve yeni vatandaşlık akitlerinin bağlam ve içeriğinin eleştirel bir tarihsel değerlendirmesini sağlamak için alternatif bir yaklaşıma ihtiyaç var. Ulusal tarihler 'ulusların kendi kaderini tayin hakkı' perspektifi üzerinden yazılmaya ya da ebedileştirilmeye devam ederken, ulusal siyasi cemaatler kendi kaderini tayin hakkı süreciyle ya da aslında bu süreçten sonra kuruluyor. Siyasi hayatın günlük gerçekliği içinde, egemen devletin vatandaşlarının devletin otoritesine rıza göstermeleri için kati ve önceden belirlenmis nedenler yoktur. Nitekim, devletlerin temsil ettikleri siyasi cemaate sadakatleri halkın çoğunluğu tarafından uygun görülüp onaylanmazsa, kendi kaderini tayin hakkı bağımsızlık gününden sonra toplumsal barışa zemin hazırlamak yerine yaygın bir siyasi ve kültürel hoşnutsuzluk ve süregelen bir iç çatış

maya yol açar. Bu bakımdan, farklı vatandaşlık akti örneklerini, demokratik vatandaşlığın gelişimine işaret eden kesintisiz bir hattın parçaları olarak görmek yerine, ben vatandaşlığa tarihselleşmiş ve siyaseti dışlamayan bir anlayışla bakmayı tercih ediyorum. Ulus-devlet temelli siyasetin en belirgin önermelerinden biri, vatandaşlığın potansiyel olarak geniş bir dizi evrensel hak, görev ve garantiyi ifade ettiği görüşüdür. Ancak bu potansiyel verililik, kategorik olmaktansa tarihsel olarak irdelenmesi daha uygun bir meseledir. Bir sonraki bölümde, tam da bu önermeler dahilinde, Kıbrıs Türk kimliğinin inşası sürecinin temel belirleyenlerine bakacağım ve özellikle 1983 sonrası ortaya çıkan vatandaşlık aktinin içeriğini ve siyasi pratikte nelere tekabül ettiğini inceleyeceğim. Bu tekil örneğin uluslararası platformda kabul gören ulusal egemenlik çerçevesine tamı tamına oturmadığının farkındayım (tabii unutmamak gerekiyor ki dile getirdiğim bu önermenin kendisi de bizzat Türkiye içinde yaygın bir siyasi tartışma konusudur). Ancak kendinden (ve Türkiye'den) onaylı Kıbrıs Türk Devleti'nin meşruiyetine vatandaşları üzerinden bakıldığında görüyoruz ki, burada bir devlet vardır ve bu devlet, uluslararası geçerliliğine bağımlı olmaksızın, pasaportlar, emekli aylıkları, askerî yükümlülükler, vs. üretir ve dağıtır. Kısaca, bir Kıbrıs Türk Cumhuriyeti vatandaşı için KKTC, herhangi bir başka devletin olabileceği kadar gerçektir; sanal bir uydurma ya da siyasi bir senaryo degildir. İnanıyorum ki tam da bu nedenle, Kıbrıs Türk toplumunun tarihçesi konusunu, KKTC'de uygulamada olan vatandaşlık akti üzerinden tartışmak için yeterince haklı sebep bulunmakta. Ada'ya Yunan cuntasının örgütlediği darbenin ardından gerçekleşen 1974 Türk askerî müdahalesi ve bununla gelen bölünme, ne Türkiye'de ne de Türkiye ve KKTC dışında yaşayanları, Kıbrıs Türk toplumunun yaşamlarını keşfedilmemiş topraklarda (*terra incognita*) geçirmedikleri gerçeğine karşı körleştirmemelidir. Aslında, hem Ada'da bugün yaşanan gelişmeleri, hem de Ada'nın geçmişindeki değişik uygulamaları anlayabilmek için, Kıbrıs Türk toplumuna yakından ve içerden bakma cesaretini göstermeliyiz. Zaten Ada'yı bölen Yeşil Hat boyunca, her zaman hazır bulunan askerlerden artık çok daha fazlasını görmek mümkün. Ada'nın hem Kıbrıs Türk hem de Kıbrıs Rum toplumundan sakınılan kısmının görüntüsünde hızlı bir değişim yaşanıyor. 23 Nisan 2003'ten bu yana onbinlerce insanın Kuzey'den Güney'e ve Güney'den Kuzey'e geçişine köprü teşkil eden bu Yasak Bölge, Kıbrıs'ta *bugün* yaşayan toplumların yarınlaryla olduğu gibi geçmişleriyle de uzlaşma arayışı içinde olduğuna tanıklık ediyor. Vatandaşlık akti, işte tam da bu potansiyel uzlaşmanın olmazsa olmaz unsurlarından biri olarak ele alınmalıdır.

Kıbrıs Türk kimliği tarihçesinden kesitler: Emperyal özneler, sömürgeci muhbirler, özgürlük savaşçıları ve sadık vatandaşlar

1960'ta Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulmasına yol açan olaylar, Britanya, Kıbrıs Türk, Kıbrıs Rum, Yunan ve Türk toplumları taraflarında bariz farklılılarla yorumlanmıştır. Ancak, değişik tartışmaların temsilcilerinin üzerine anlaşmaya meyilli oldukları bir nokta şu ki; Cumhuriyet, ortak bir Kıbrıslılık anlayışını ya da sağlam bir Kıbrıs vatandaşlığını sağlayamamıştır (Mavratsas, 1996; 2000). Bir başka deyişle, sömürgeci Britanya yönetiminden bağımsızlık, beraberinde değişik etnik ve dinî kimlikleri kapsamaya muktedir bir ulus inşası projesi getirememiştir. Bunun yerine, Kıbrıs Anayasası tarafından yasallaştırılan 'müşterek' demokrasi modeli (*consociational democracy*), Türk ve Rum Kıbrıs toplumlarındaki değişik sosyo-politik bakışların uyuşmazlığına karşı bir tampon olarak tasarlanmıştır. Bu kökensel farklılık, ifadesini en açık şekliyle '*Taksim versus Enosis*' paradoksunda buluyor. Bunun beraberinde gelen siyasi zıtlaşma, Kıbrıslılar'ın kendileri için yeni bir bağımsız Kıbrıs inşa etmektense, iki halkın da kendi seçtikleri bir anavatana katılmakla daha fazla ilgilendiklerini göstermektedir. Sonuçta, iki farklı ulusal cemaatin oluşturduğu insanlardan yeni bir devlet kuruluyor olması fikriyle birlikte ortaya çıkan kurumsal çerçeve, ortak bir zeminde yeşermek yerine koruma ve muhafazaya dayandırılmıştır. Yakın geçmişlerinde iç savaş yaşamış iki toplumu birarada tutmak için bunun belki de en iyi yollardan biri olduğu söylenebilir. Ancak burada bir azınlık-çoğunluk ilişkisinin varlığı söz konusudur ve nitekim oransal temsiliyet bu potansiyel sorunu çözmekten tamamen aciz kalmıştır. Bu arada, 1959 Londra ve Zürih Anlaşmaları'nın Kıbrıs Türk ve Kıbrıs Rum toplumlarını içeren bir danışma ya da müzakere süreci sonucu ortaya çıkmaması, kurulan devleti daha en başından iç meşruluğu muammalı bir otorite durumuna sokmuştur. Bu anlamda, sömürgecilik sonrası Kıbrıs toplumu (Ada'nın Güney ve Kuzey'ini coğrafi anlamda birleştirerek bir yekûne ulaşırsak), başlangıçtan beri hakiki bir vatandaşlık aktinden yoksundur. Devlet egemenliği etrafında kurulan yeni çerçeve, Kıbrıs'ın herhangi bir başka devletle birleşmesini yasaklayarak, görünüşte Kıbrıslılık fikri üzerinden bir ayırım oluşturmuştur. Ancak, yeni bir siyasi kültür geliştirme ve aidiyeti pekiştirme açısından, bu yasaklama ne Kıbrıs'ın bağımsızlığı ne de yeni Cumhuriyet'in kısa tarihi anlamında vatandaşlık üzerinden bir birliğe, özgünlüğe ya da yönetime dair ortak ideallerin kapsanmasına varabilmiştir.

Bu temelde, 1960 ve 1974 arasında, sendikal hareketler ya da komünist parti üyeliği gibi sınırlı çevrelerin dışında Kıbrıs ulusu ya da siyasi irade sahibi bir Kıbrıs ulusal siyasi cemaatine dair fikir ve eğilimlerin gelişmesi ve rafineleşmesi konusunda çok yol katedilememiştir. Buna ek olarak, Kıbrıslılık'a sarılan guruplar, sırasıyla hem Yunan Cuntası'ndan hem de 1974 müdahalesinin kötü so-

nuçlarından büyük zarar görmüşlerdir (Papadakis, 1993). Bu grupların Kıbrıslılık görüşü, tehlikeli azınlığın kehanetlerine indirgenmiş ve Cumhuriyet yıllarının yaygın iç karışıklığının şiddetli ve sert atmosferi altında ezilmiştir. Bu ara dönemin tarihini anlamaya çalışırken, Kıbrıs probleminin büyümesinde hem Türk hem de hem de Yunan anavatan aşırı-milliyetçiliklerinin de dikkatle değerlendirilmesi gerekir (Ioannides, 1991; Mavratsas, 2000; Canefe, 2002). Buna ek olarak, Cumhuriyet öncesi dönemde İngiliz sömürgeciliğinin böl ve yönet politikası, etnik ve dinî kimliklerin kutuplaşmalarının uzun vadeye yayılmasında oldukça etkili olmuştur (Pollis, 1996). Ağırlıklı olarak sömürgeci düzeni koruyucu görevlere hapsedilen Kıbrıs Türk toplumu, Cumhuriyet'in kuruluş hikâyesinden dışlanmış, yeni siyasi iktidar tarafından aidiyetini sürekli olarak ispata zorlanmıştır.

Ancak, Kıbrıs toplumundaki vatandaşlık krizinin içerdeki arka planını sadece Cumhuriyet'in kendisinde görmek, son derece hatalı olur. Varolan ilişki ağlarına, tarihsel aidiyet bilincine, iktidar yapılarına ve kurumsal çerçeveye bağlı olarak Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarında bu dış çerçeve dayatmasına ayrı türde tepkiler gelişmiştir. Ben bu unsurların bütününe, belirli bir toplumun bir dönemdeki *hâkim siyasi kültürü* diyorum. Kıbrıs konusunda, ne 1955-60 arası bağımsızlık öncesi sömürgecilik karşıtı mücadele yılları, ne de 1960-74 arası Cumhuriyet yılları siyasi olarak net bir ifadesi olan ve toplumsal olarak tutarlı bir ortak zemin sunabilen bir Kıbrıslılık fikrine şahit olabilmiştir. Bu yüzden, bu büyük önemde belirleyici yılların, hâkim siyasi kültürde yaygın bir vatandaşlık üzerinden kurgulanmış ortak ya da tekil-cemaatçi bir aidiyet temasının ortaya çıkmasında çok az etkisi olmuştur denilebilir. Rum ya da Türk kökenli Kıbrıslılar onun yerine, birbirinin aşırı milliyetçiliğine endeksli ve dış etkilerle etki-tepki ilişkisi içinde, salt cemaatçi ya da anavatancı aidiyet formüllerine yönelmişlerdir.

Makalede Rum ve Türk toplumlarında Kıbrıs vatandaşlığının karşılaştırmalı bir analizini geliştirmeyi amaçlamadığım için, KKTC öncesi dönemde, burada ağırlıklı olarak Kıbrıs Cumhuriyeti tarihinde gündeme gelen vatandaşlık akti üzerine yoğunlaşacağım. Ortak irade ya da ortak payda fikrinin eksikliği, ortak bağların ve esas olarak yeni Cumhuriyet'te paylaşılacak ortak kurumsal alanın eksikliği, Kıbrıs Türk toplumunu ilk cemaatsel şiddet dalgalarının ardından ayrı iskân bölgeleri oluşturmaya itmiştir. Bunun sonucu ortaya çıkan topyekün izolasyon hissi, mutlak olarak kendine yetme gerekliliği ve uzun bir dönem boyunca hat safhada sosyo-ekonomik zorluklara katlanma ile birleşince, temeldeki bu ortaklık noksanlığı kemikleşmeye yüz tutmuştur.[4] Nitekim ayrı is-

4 1970'lerden beri Türkiye'de yaşayan bir gurup Kıbrıs Türkü ile Mart-Nisan 2003'te yaptığım mülakatlarda, bu durum kişisel deneyimlerin hikâyelenmesi ile ifade edilmiştir. Bu aktarımlarda kullanılan ifadeler arasında şunlar bulunmaktadır: 'evimizin önünde barikatlar vardı, okula gidemiyorduk, aylar geçti hala mahalleden dışarı çıkamıyorduk, geceleri silah sesleri dinmiyordu, sonunda kaçtık'; 'babam mücahit oldu, herkes gibi bizleri korumaya çalışıyordu, ne zaman

kân bölgelerindeki yaşam, 1974 sonrasına gelindiğinde, Kıbrıs Türk toplumunun önemli bir kesiminde Kıbrıs Rumlarıyla birarada olmanın kesinkes felaketle sonuçlanacağına dair inancın temelini oluşturur. Bu iddiada, Osmanlı saltanatı ya da İngiliz sömürgeciliği altında yüzyıllardır süren iki-halklı yaşam şekline dair hafızaya yer kalmaz.[5] Kıbrıs Türklüğü'ne ait tarihçede, siyasi şiddet sonucu ortaya çıkan bu hatırlamamaya zorlanma durumu, Kıbrıs Türk tarihinin parçalanmaz bir bütün olarak görülmesi ve ulusal olandan önceki ya da ulusal olanın yanındaki diğer sosyo-politik olgularla bağlarını tamamen koparması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, Kıbrıs'taki Osmanlı saltanatı Kıbrıs Türk ulusal tarihinin başlangıç noktası olarak anlatılagelmektedir (Canefe, 2001). Bir başka deyişle, tarih olarak hatırlanan ve kaydedilen şey, Kıbrıs Türk toplumunun ulusal bir siyasi cemaat oluşturabilme potansiyeline dair çok az ya da hiçbir önerme içermemektedir.

Bu bakış açısı hem 1960 Cumhuriyeti döneminde, hem de 1974 sonrasında Kıbrıs Türklerinin yaşamının fiziksel koşullarından kaynaklanmıştır. 1963'teki anayasal çöküşten sonra, kuşatılmış bölgelerin askerî yönetimi ve kuşatma koşulları altında uzun süre yaşamak ve dolayısıyla daima savunmada olmak, Cumhuriyet deneyiminin ve Cumhuriyet öncesi iki halklı hayatın tarihinin olumlu anılarını kökünden söküp atmıştır. Benzer şekilde, önce kuşatılmış bölgelere sonra da adanın kuzeyine doğru göç, iki-halklı varoluşun coğrafyasını ve birlikte yaşamayı başarabilmenin hükmünü silmiştir. Keza 1970'lerde Kıbrıs Türklerinin bir kısmının güneye dönme denemelerinin hüsranla sonuçlanması da bu iknayı keskinleştiren koşullara eklenebilir (Oberling, 1982). Bu bakımdan, Cumhuriyet dönemiyle ilgili olarak Kıbrıs Türk toplumunda geçmişe bakış genellikle, sığınacak bir yer aramak zorunda kalma, savaş, korku, izolasyon, kan dökme, azınlık hissiyatı, ve adaletsizlik şeklinde tortu bırakmış-

eve geleceği belli değildi, işini bıraktı ve dağlarda bekçilik yapmaya başladı, çoğu zaman hangi şehirde ya da köyde olduğunu dahi bilmiyorduk'; 'nenem, evinin önünde ateş açılarak öldürülen komşusunu kurtarmak için dışarı çıkmak istemiş, bırakmamışlar, sonra hafızasını kaybetti, bir daha iyileşmedi'; 'meyve sebze yoktu, pazara da gidemiyorduk, herkes bahçesinde ne varsa onu paylaşıyordu, biz çocuktuk, canımız çekiyordu ama bir şey diyemiyorduk'; 'bizim eve bir ara yedi aile sığındı, (Rum-Türk) karışık köylerden kaçıp gelmişlerdi, herkes birbirine katlanarak idare etti, sonra hep birlikte Kuzey'e geçtik'; 'her şeyimizi bırakıp ayrıldık, ama geriye bakmaya dahi korktuğumuzdan, hep halimize şükretmeyi seçtik.'

5 Çağla Güngör'ün Kıbrıs Türkler'i ile Kıbrıs'ta yaptığı mülakatlar, bu önermeyi doğrular niteliktedir. Babası mücahitken şehit olmuş bir genç kadının ifadesiyle, 'Bir de nasıl anlatsam, onlarla bir arada yaşamayı istemek şehitlerimize ihanet gibi geliyor bana... Zaten bize ne kadar küçük yer bırakmışlar... Her tarafı alıp bizi de öldürecekler herhalde. Bizden bu kadar nefret etmeseler, ben de onlarla yaşayabilirim belki. Bir şey duydum doğru mu bilmem, herkesin 1974'ten önceki yerlerine dönmesini istiyorlarmış. Biz de Güney'den gelmişiz, ama ben asla Rum'un toprağına geri gidemem... korkarım.' (2002: 26) Bir başka örnek, genç bir Kıbrıs Türkü devlet memurunun ifadesi: 'Doğduğumdan beri sınırda tel örgüler var. Bu yüzden güney bana bir şey ifade etmiyor. Orası da burası gibi küçük bir yer işte, görsek ne olacak?' (age., s. 22) 28 yaşında serbest meslek sahibi bir başka erkek ise şunları dile getiriyor: 'Annemle babam tanıdığım en barışsever insanlardır... Kişisel ilişkilerinin iyi olduğu Rumlar elbette varmış, ama ortada koskoca bir gerçeklik var: Rumların engellemeleriyle iş bulamıyorlarmış... Rumlar kendileri ile hesaplaşmadıkları sürece, United Cyprus olmak ne yazar?' (age, s. 96-97)

tır. Bu yüzden, tek taraflı olarak deklere edilen (1983) Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin yeni kurumsal çerçevesinde, Cumhuriyet'e ait geçmiş bağımsızlık mücadelesi içinde en kanlı dönem olarak tasvir edilegelmiştir.[6]

Sonuç olarak, Cumhuriyet tarihinin iki-halklı bağların ya da ilişkilerin gelişimine tanık olan bölümleri, döneme dair beyanlarda yer almaz. Kıbrıs Türk kökenli bireylerin sözlü tarih mülakatları bazen bunun tersini kanıtlayabiliyor (Papadakis, 1998; Canefe, 2003a). Ancak, Kıbrıs Türk toplumnda 1960 Cumhuriyeti'ne ait tarihin hâkim hatırlanma biçimi, ortak Kıbrıslı yurttaş kimliğine dair olaylardan, yönelimlerden ve hatta ideallerden yoksundur. Bu noktada, Cumhuriyet Anayasası'nın Kıbrıs Türkleri arasında yarattığı ruh halinden de bahsetmekta fayda var: Anayasanın işlemesi, hem Enosis hem de Taksim yanlıları için engel teşkil edecektir (Kızılyürek, 2002: 269). Ama bu ideolojilerden Taksim'e militer bir şekilde bel bağlamayan ve siyasi elitten nispeten uzak konumdaki 'sıradan' Kıbrıslı Türk için durum nedir? Türkiye'nin Kıbrıs sorununda taraf olmasının istenmesi, bu çerçevede Cumhuriyet'in ilanından önceki dönemden başlayarak baskın hale gelen bir toplumsal eğilim olarak göze çarpıyor. Nitekim TMT'nin (Türk Mukavemet Teşkilatı) 1957'de ifade edilen kuruluş amaçları, bu tür bir arzu ve beklentiyi yansıtmaktadır (*age.*: 245). Dolayısıyla, Kıbrıs Türk milliyetçiliğinin tarihçesinin, köken itibariyle Kıbrıslılık'a karşı kaleme alındığı sonucuna varmak mümkün.

Trajik bir şekilde, resmî olarak Kıbrıs Türklerinin bağımsızlığı olarak kutlanan 1974 yılından sonra olanlar da Kıbrıs Türk toplumunda vatandaşlık modelinin benzer şekilde problemli olduğuna işaret etmekte. Her ne kadar, şimdi artık bağımsız bir Kıbrıs Türk Yasama Meclisi, ordusu, sağlık ve eğitim hizmetleri, vs. olsa da, bu tanınmayan devletin varlığı Türk ordusunun varlığına ve Türk devleti'nin ekonomik desteğine dayanıyor. Gündelik hayatın dokusu, kurumsal ve kurumsal olmayan alanların hemen hepsinde, militarizmle içiçe geçmiş ve bağımlı bir karakter içermektedir.[7] Bu bağlamda bağımsızlık, tam da bağımsız devlet olma durumu ve özerk siyasi, kültürel ve iktisadi varoluş anlamına gelmemekte. 1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunun tarihi, daha çok müşterek bir Cumhuriyet'teki izolasyon ve anavatan olarak addedilen Türkiye'ye dayandırılabilecek meşru bir 'azınlık' kimliği anlayışından, koşullu bir bağımsızlık durumuna talim etme durumu olarak okunabilir.

---

6 Bknz. Canefe 2001a içinde Lefkoşe'deki müzelere ait bölüm.

7 Yaptığım mülakatlar sırasında, Türkiye'de zengin iş çevreleri ile yakınlığı olan ve Türk devleti içinde ihale sisteminin nasıl işlediğiğni iyi bilen Kıbrıslı aileler, sıkça ortak temalı şikâyetlerde bulundular: '....nun parası var, ... limanının bir kısmını alıp işletmek istedi, Ankara'dan izin verilmedi, sonra bir ihale açıldı, hemen Türkiyeli'ye verdiler, adam parayı aldı ve kayboldu, liman boş duruyor, neden bize izin vermiyorlar ki kendi ülkemizde kendi paramızla yatırım yapalım?'; '...nın makarna fabrikası vardı, 1974'ten sonra Türkiyeliler dediler ki, bize kardan pay verin, izinlerinizi çıkartalım, fabrika çalışmaya devam etsin. Hayır dediler, fabrikayı kapandı...'; 'süpermarkette bekliyoruz, sıra olmuşuz, bir Türkiyeli asker geldi, sıranın önüne geçti, biz ona sırayı hatırlatınca, nankörler, ben burada ne istersem yaparım dedi, hepimiz susakaldık...'

1974 sonrası Kıbrıs Türk toplumunda ulusal siyasi cemaatin ayaklarını oluşturabilecek dört ayrı grup bulunmakta. Bunlar, Kuzey ya da Güney Kıbrıs kökenli ve halen Kıbrıs'ta (yani Kuzey'de) yaşamaya devam Kıbrıs Türk vatandaşları, Türkiye'den 1974 sonrası çeşitli yasal düzenlemelerle adaya gelen ya da getirilen, önemli bir kısmı KKTC vatandaşlığı almış olan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, ağırlıklı olarak İngiltere ve Avusturya'ya yerleşmiş olan ama Kanada ve Avusturya gibi göçmen alan ülkelerde de azınlık gurupları oluşturan Kıbrıs Türk kökenli vatandaşlar ki bunların çoğu Kıbrıs Rum Devleti ve ikamet ettikleri ülkelerin pasaportuna ve bir de Kıbrıs'ta doğduklarını ve Kıbrıs Türkü olduklarını belirleyen doğum kağıtlarına sahiptirler, ve 1955'ten bu yana değişik yoğunluklarla Türkiye'ye gelmiş ve yerleşmiş olan, ağırlıklı olarak profesyonel sınıfa dahil Kıbrıs Türk vatandaşları. Bu dört gruptan, yalnız ilk ikisinin vatandaşlık akti ya da devlet birey ilişkilerinde yasalarca tanınmış söz hakkı vardır.[8] Diğerlerinin, mesela toplam sayıları adadaki Kıbrıs Türkü nüfusunun yarısından fazla olduğu tahmin edilen Anglo-Cypriot grubun oy hakkı yoktur.[9] Aynı kısıtlama, Kıbrıs Türk yerel burjuvazisinin en belirgin örneklerini barındıran Türkiye'de yaşayanlar için de geçerlidir.

Durum böyle olunca, adadaki siyasi kültürün alt yapısı ve oyunun kuralları hakkında karar vermek, kendi toplumlarında azınlık durumuna düşmekten kaygı duyan Kıbrıs Türkleri ve Türkiye'den gelen göçmenlerin güdümü altındadır. Türkiye'den yeni gelenler, memurları ve ailelerini, eski Türk askerî personelini ve onlara bağlı olanları, ve Doğu Anadolu ve Karadeniz bölgesinin kasaba ve köylerinden seçilmiş geniş köylü ve emekçi topluluklarını içermektedir (Ioannides: 28-30).[10] Bu noktada, Kıbrıslı Türk toplumundaki 'göçmen

8 Mesela anne babası Kıbrıs Türkü olan ancak Türkiye'de ikamet eden erkek çocukların dahi 1989'a kadar Kıbrıs Türk ordusunda askerlik yapma hakkı yoktu. Bu durum, bir varlıklı öncü ailenin üst düzeyde yaptığı kişisel şikâyetler sonucu değişmiştir. KKTC'de askerlik hizmeti, Anayasanın Yurttaşlık yasası bahsinin 59/2000 sayılı kanunu ile yeniden düzenlenmiş, 17 kasım 2000'de yürürlüğe giren bu madde ile Türkiye'ye yerleşik anne babasının Kıbrıslı olması dolayısıyla KKTC uyruklu kabul edilen erkeklere KKTC'de askerlik yapma hakkı tanınmıştır. İlginç olanı bu maddede, Türkiye'de yerleşik çift uyruklular hariç şeklinde bir ibare bulunmaktasıdır. Bu ibare Türkiye'den Kıbrıs'a göç edip de KKTC vatandaşlığı almış ama daha sonra Türkiye'ye dönmüş gurubun askerliğini düzenleme açısından oraya konmuş olsa gerekir. KKTC uyruklu olanların KKTC'de askerlik yapma hakkı edinebilmesi için, aynı zamanda 'kesin dönüş' yaptıklarını bildirmeleri istenmektedir. Detay içib bknz. http://www.mucahit.net/Asal_index.htm.

9 Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyetş Dışişleri ve Savunma bakanlığı Tanıtma Dairesi, bu konudaki soruma 'KKTC Vatandaşı olan her birey seçme ve seçilme hakkına sahiptir' ibaresiyle yanıt verdi (5 Mayıs 2003 tarihli iletişim). Ancak burada seçme ve seçilmenin koşulu, Kıbrıs adasında fiilen yaşamaktır. Yine Bakanlık'tan bildirilen verilere göre, Türkiye'de 225,000, İngiltere'de 130,000, Avusturalya'da 40,000, Amerika ve kanada'da 10,000 ve diğer ülkelerde 5000 olmak üzere toplam 410,000 Kıbrı Türkü 'yurtdşında' yaşamaktadır. Eğer bu kişilerin tümü oy hakkına sahip olursa, haliyle KKTC'nin seçim coğrafyasonda çok ciddi değişiklikler meydana gelecektir.

10 Adı geçen bakanlığın enformasyon dairesi, bu soru konusunda ise şu açıklamada bulunmuştur: 'KKTC'de yaşayan ve KKTC vatandaşlığı almaya hak kazanmış her şahıs KKTC makamları nezdinde eşittir ve aynı muameleye tabidir. Bu yüzdendir ki söz konusu kişiler için ayrı bir ni-

problemi'nin üzerinde durmakta fayda var. Şu ana kadar bu konuda elimizdeki veriler, T.C. Çalışma Bakanlığı'nın sınıflanmamış istatistikleri, gazete beyanları, görgü şahitlerinin anlattıkları ve Kıbrıs Rum ve Elen akademisyenler tarafından üretilen eleştirel çalışmalarla sınırlıdır. Bu çalışmaların üretildiği ana merkez ise, Güney Kıbrıs'ta yer alan ve siyasi muhalefete rağmen 1992'den beri ayakta durmakta direnen Kıbrıs Üniversitesi'dir.[11] Siyasi olarak böyle çekinceli bir konuda araştırma yapmanın zorluklarına rağmen, bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu söylemeye gerek yok. Aynı zamanda, göçmen meselesinin Kıbrıs Türk toplumunun Cumhuriyet döneminin iç savaş yıllarından beri karşı karşıya kaldığı en düşündürücü sorunlardan biri olduğu da kaçınılmaz bir gerçek (Canefe, 2003a). Zaten Annan Planı'nın en çok huzursuzluk yaratan maddelerinden biri de bu olmuştur.[12]

Sorun, eğer sorun olarak irdelenebilirse, iki boyutludur. Türkiye'den gelen ve getirilen guruplar, bugün artık ulusal siyasi cemaatin meşru bir elemanıdırlar, vatandaşlık akti onları da kuşatır. Eğer bu rahatsızlık yaratıyor ve bir adalılıktan sözedilmek isteniyorsa, o zaman bu meşruiyet red edilebilir ve geriye dönük bir şey yapılabilir mi? Bu sorunun cevabı Annan Planı'na göre evet, Kıbrıs Türk kamuoyuna göre ise çekinceli bir hayırdır. Burada belirtmek gerekir ki, özellikle muhalif çevrelerde, Türkiye kökenli Kıbrıs vatandaşlarının da sesinin duyulduğu muhakkaktır, yani hepsi 'ülkücü', 'Kürt milliyetçisi' ya da 'Denktaş'ın garanti oyu' değillerdir. Bu farkına varış, ağırlıklı olarak Kıbrıslı aydınlar arasında başlamıştır. Ancak toplumun diğer kesimlerinde halen yaygın olarak 'şalvarlı Türk' portresi, çok sık dile getirilen 'eskiden kapılarımızı kitlemeden, hatta açık yatardık, İngiliz askeri önümüzden geçerdi, içeri bile bakmazdı' söylemi, gündem işgal etmektedir. Aslında bu söylem, Türkiyelilerin göç gerçekliğine de ters düşmektedir. Mesela ilk gelenler Kürt işçiler değil, Türk memurlardır. 1974 müdahalesinden kısa bir süre sonra Kıbrıs'a gelmeye başlamış olan bu insanlara, misyonları çok açıkça belirtilmiştir; ekonomik altyapıyı muhafaza etmek, yeniden kurulmasına yardımcı olmak ve hayati bir öneme sahip olan kamu hizmetlerini sağlamak. Bu gelenler, üzerlerine aldıkları görevleri yerine getirirken istikrarı sağlamak gerekçesiyle, daha sonra Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilmişler ve yerleşmek üzere ailelerini de yanlarına almalarına izin verilmiştir. Keza bu durum, Kıbrıs Türk toplumunu uzun zamandır içten içe tüketen ve o dönemde halen aktif olarak devam etmekte olan dış göç dalgasının koşulları altında daha da haklı çıkartılabilir. Ancak ikinci ve üçüncü kategorilerdeki göçmenlerin vatandaşlığa kabul edilmesi daha prob-

---

teleme yapılmamaktadır. Ancak Devlet Planlama Örgütü tarafından yayınlanan 2000 sayılı istatistik yıllığı verilerine göre 2000 yılı içerisinde KKTC'yi ziyaret eden Türkiye uyruklu turist sayısı 347,712 iken toplam turist sayısı 432,953'dür.'

11 Bu metinde sıkça referans verdiğim Kızılyürek, Mavratsas, Hacıpavlou ve Papadakis, bu üniversitenin kadrolu elemanıdırlar.

12 Bu konuda KKTC'nin resmi görüşleri için, bkz. www.trncinfo.com, Tanıtma Dairesi bölümü.

lemlidir. İkinci grup, yani Türk askerî personeli, 1974 müdahalesi sırasında ya da sonrasında öldürülen askerlerin ailelerinden, Türk Mücadele Teşkilatı'na (TMT) katılan emekli subaylardan ve terhis olmuş askerler ve ailelerinden oluşmaktadır. 1975'te Kıbrıs Türk Vatandaşlık Hukuku'na yapılan bir bakanlık ilavesine dayanarak, bu Türk vatandaşları kategorik olarak Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilmişlerdir. Ek olarak, aynı zamanda ev ve arsa gibi taşınamaz mülkiyete sahip olma hakkı edinmişlerdir. Türkiyeli göçmenlerin üçüncü ve son kategorisi ise -büyük gruplar halinde göç eden köylü ve emekçiler-, Kıbrıs Türk vatandaşlık akti açısından en zor durumu yaratan kategoriye dahildirler. Bu gruptakier, adaya 1975'ten beri çoğunlukla geçici emekçiler ve mevsimlik işçiler adı altında gelmiş ya da getirilmişlerdir. Kıbrıs Türk toplumuna yerleşmeleri hem yasal hem de sosyo-politik problemlere neden olmuş, bunlardan özellikle Karadeniz kökenli olanlar köylerde toprakla uğraşırken, Doğu Anadolu kökenliler şehirlerde ve ağırlıkla inşat sektöründe iş bulmuşlardır. Üçüncü gruptaki göçmenlerin önemli bir kısmı ya Türkiye'nin büyük şehirlerinde kurulan iş ve işçi bulma kurumları yoluyla ya da Devlet otoritesinin göç etmelerini istemesi üzerine Kıbrıs'a gelmişlerdir. Bu konuda, Türk ve KKTC hükümetlerinin önce mutabakata vardığı kuşkusuzdur, yani yasal bir dayatma söz konusu değildir. Benzer şekilde, bu son kategoride gelenlerin Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabulü konusunda son söz, hali hazırda KKTC devletindedir. Kısacası sorunun yasal kısmı yoktur ya da önemsenmeyecek boyuttadır. Ancak meşruiyet bağlamında bambaşka bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Türk devleti ve kendini KKTC olarak ilan eden devletin arasında, göçmenlerin seçimi ve onlara yönelik hak ve yükümlülük dağıtımı noktasında, siyasi cemaatin müzakeresinden tamamen bağımsız bir mutabakat var gibi gözükmekte ve ana sorun burada yatmaktadır.

Kabul edilen göçmenlere taşınma masrafı, arsa, ev ve adaya yerleşmeleri için kaynak sözü verilmiş ve bunlar sistemli olarak sağlanmışsa, ve bu durum Kıbrıslı olan KKTC vatandaşlarının yaşadığı bazı mağduriyetlerle ters düşüyorsa, o zaman kamusal alanda şikâyet ve huzursuzluk olması beklenebilir bir durumdur. Şu anki koşullarda, Kıbrıs Türk kamuoyundaki eğilim, gelenlerin geri gitmesinden çok, yenilerin gelmemesi, sınırdan nüfüs kağıdı ile geçmelerinin önlenmesi ve KKTC'nin göçmen seçimi konusunda söz sahibi olmasıdır. Yani Kıbrıs Türk ulusal iradesi 1974'ten bu yana belki ilk kez Türkiye'yi karşısına almak pahasına, kimin vatandaş olup kimin olamayacağına karar verme bağlamında, bağımlılık ilişkisini zorlamaktadır. Ikinci olarak, yurt dışında ikamet eden çok sayıda Kıbrıs Türkü, Kıbrıs'ta doğsa ve büyüse de Kıbrıslı Türk seçimlerinde oy kullanamama durumuna 'içerlemekte' ve bir çözüm istemektedirler (Canefe, 2002). Kıbrıs'a 1974'ten sonra yerleşenler Kıbrıs Türk vatandaşlığı statüsünü yeni kazanmış olmalarına rağmen oy kullanabiliyorken, Kıbrıs doğumluların mesela AB'ye üyelik gibi önemli konularda dahi söz hakkına sa-

hip olmamaları, diasporada yaşayan Kıbrıslılar için bir aidiyet sorunu haline gelmese de, en azından sıkça ifade edilen bir sıkıntıdır. Seçme hakkı konusunda bu seçici hak dağılımı, Kıbrıs Türk toplumunda siyasi çoğulculuğun temsili mekanizmalarına alttan alta ket vurma potansiyeline sahiptir. Ve son olarak, Kıbrıs Türk vatandaşlığına kabul edilmiş Türk göçmenler Türkiye'ye geri dönüp orada yaşayabilseler de, Türk pasaportu olmadan Türkiye'de ikamet eden Kıbrıslı Türkler, AKP iktidarına ve Türk vatandaşlığının satılığa çıkması önerisine kadar Türk topraklarında yabancı gibi muamele görmüşler, ikamet ve çalışma izinlerini uzatmak için düzenli olarak ülke dışına çıkmak ya da merkezî emniyete gitmek zorunda kalmışlardır. Bu şahısların mal edinmeleri konusunda da uzun yıllar yasaklar uygulanmıştır. Bunun nedeni, Kıbrıs'tan Türkiye'ye akını durdurmak ve Kıbrıs Türk nüfûsunu sabitlemek olarak resmî söyleme yansımışsa da, gündelik hayatlarında uzun süreli yabancı muamelesine tâbi tutulan bu bireylerin durumu, açık bir güçler dengesizliğinin varlığına işaret eder. Sonuçta, KKTC ile Türk Devleti'nin Kıbrıs Türk vatandaşlığını ele alış biçimlerinin karşılaştırılması, karşılıklı çıkarlar yerine bağımlılık ve hegemonya ile ilişkili bir yapılaşmayı ele verir. Bu koşullar altında, Kıbrıs'ın kuzey kısmında devlet ve toplum arasında karşılıklı ve dolaysız bir ilişkiyi içeren vatandaşlık aktini tahayyül etmek güçleşir.

Sorunun bir diğer yanı da, Kıbrıs Türk vatandaşlığının, Ada'da varolmanın Türkiye'nin askerî müdahalesi ve koruyuculuğu olmaksızın mümkün olmayacağına ilişkin içerdiği önermedir. Tarihsel bir gerçekliğe ve sistemli siyasi şiddete dayanan bu korku, yerini bir başka tür ilişkinin özlemi ya da tahayyülüne bırakamamaktadır. Bunda KKTC'de izlenen eğitim ve tarihyazıcılığı politikaları kadar, Kıbrıs Rum kesiminde bu konuda yaşanan belirsizlik ve gidiş gelişler de rol oynamaktadır. Bu durumda, barış ve çok toplumluluk yanlısı siyasi cemaat üyesi dahi, 'yavaş yavaş deneyelim, eğer denenebilecekse' türünden bir tutum sergiler. Azınlık olmanın getirdiği mâduniyet ve mağduriyet durumu, çokkültürlülük siyasetinin çerçevesel garantileri ile kolayca silinemez. Ama tabii sorun bir de alternatif söylemlerin ya da soruların sahiplerinin vatan hainliği ile suçlanmasında ve korkudan ve acıdan temel almayan yaklaşımların siyasi söylem dışına itilmesi ile katmerlenmektedir. Bu anlamda, tarihî aidiyetin yeniden kurgulanması, vatandaşlık aktinin önünün açılması için elzemdir. Genç bir Kıbrıs Türkü, Çağla Güngör'ün derlediği söyleşilerden birinde, evlenince evine küvet yaptıramadığını, küvet görünce hep çocukluğunda götürüldüğü müzedeki küvet içinde öldürülmüş cesetleri hatırladığını söyler (2002: 24). Tarihin vahşet ve mezalim temaları üzerine kurgulanması, bu örnekte görüldüğü gibi, kamusal olduğu kadar kişisel algılamamızı ve yaşam alanı tanımlamamızı da derinden etkiler. Yeni bir neslin evlerini kurarken küvetten korkmaması ama bunu yaparken de kendine ve cemaatine ihanet etmediğini düşünebilmesi için nasıl bir tarih bilinci, nasıl bir aidiyet formülasyonu ortak bir payda sağlayabi-

lir? Bu sorunun yanıtından çok, sorunun gündeme yaygın olarak gelebilmesi ve kamusal alanda müzakereye dahil edilebilmesi, Kıbrıs Türk toplumu açısında asıl dönüm noktasını oluşturacaktır.

Bitirmeden önce bir de azınlık hakları konusuna değinmekte fayda var. KKTC Anayasası bu konuda belirli kısıtlamalar getirmektedir. Bu kısıtlamaların uygulanacağı cemaaatler, 'KKTC'de ikamet eden 414 Rum ve 162 Maronit' olarak addedilir.[13] Dolayısıyla tanım itibariyle azınlıklar 'yabancılar' sınıfına sokulmuşlardır. 'Kalan' yani Güney'e geçmemiş olan Rum ve Maronitler, KKTC'de yaşayan diğer vatandaşların haklarına sahip olmakla birlikte, özel statüye sahiptiler ve seçimlerde Güney'de oy vermekte ve askerliğe alınmamaktadırlar. Tabii böyle bir uygulama Anayasa'nın Yurttaşlık bahsinde listelenen, 15 Kasım 1983'ten sonra KKTC yurttaşlığına kabul edilenler ve ana babası KKTC vatandaşı olmayan ancak 15 Kasım 1983'ten sonra Kıbrıs'ta doğum yoluyla vatandaşlık edinen grupları kapsamaz. O zaman, ortaya çıkan durum şöyle özetlenebilir. Kıbrıslılık'ı tarihî olarak tescilli olan azınlık gurupları, KKTC Anayasası ile dinî bağlantıları nedeniyle dikkatle ağırlanan misafir muamelesi görürken, Türkiye'den gelen göçmenler Kıbrıslılık'ın tüm sorunluluk ve yükümlülüklerini üzerlerine alır ve tabii aynı zamanda vatandaşlığın tüm haklarından da yararlanabilirler. 23 Nisan 2003'te Kuzey ve Güney arasındaki sınırların KKTC tarafından açılması ve bu hamleye çekinceli de olsa (Güney) Kıbrıs Cumhuriyeti tarafından da benzer bir hamleyle yanıt verilmesi durumunda, bu 'yabancı' ve 'azınlık' tanımları, daha da sorunlu bir hale gelebilirler. Adalılardan hangileri KKTC'de ne ölçüde aidiyet iddia edebilir, hangileri 'misafir' ya da 'yabancı' statüsünde kalacaktır, bunun tartışması önümüzdeki yılların gündemini bağlayacak niteliktedir. Ancak bu tartışmanın açılabilmesi dahi, Kıbrıs Türk toplumu için çok önemli bir gelişmedir, keza vatandaşlık aktinin bağlayıcılık ötesinde meşrulaşabilmesi için, toplumsal müzakere şarttır. İç savaş sonrası ayrılarak kendini kormaya almış bir cemaatin kurduğu bir devlette, bu konu daha da elzem niteliktedir. Ada'nın kuzeyinin kendi içinde bir yeni ada oluşturması ya da Türkiye'ye bağlanarak bir il haline gelmesi tahayyülleri, kısa dönemde rahatlatıcı olsalar da, uzun dönemde Ada'da yaşayanların Ada'lı oldukları gerçeğiyle yüzleşmesini engelleyemez, ancak geciktirebilir.

Sonuç

Makaleyi, vatandaşlık teorilerinin merkezinde, ulusal siyasi cemaate aidiyet meselesinin yattığı ve bu aidiyetin verili formülü olmadığı savıyla açmıştım. Bu bağlamda, vatandaşlık aktinin en son düzenlenişinin siyasetle olduğu kadar tarih bilinci ile ilgili olduğuna değindim. Bu açıdan bakıldığında, bir toplumda

13 Bkz. KKTC Anayasası'nın 23. Maddesi ve yabancıların durumuna ait Madde 13.

var olan baskın tarih bilinci konusunda üç alt başlığa dikkat etmek gerekiyor; tarihin hatırlanışı, tarihin kullanılışı ve vatandaşlık aktinin düzenlenişine dair tarihsel yönelimlerdeki farklılıklar, yani tarihsel aidiyet tartışmaları. Tarih bilincinin bu üç yönünü değerlendirirken, hâkim siyasi kültür temasını, tartışmanın bağlamı olarak seçtim. Modern Kıbrıs Türk toplumunda, tarih, aidiyet ve vatandaşlık, negatif bir anlamda iç içe girmiştir. Hâlâ adada yaşayan Kıbrıs Türkleri'ni ve Türkiye'den gelen/gönderilen farklı etnik kökenli Türk vatandaşlarını birbirine bağlayan bugünkü vatandaşlık akti, Kıbrıs Türkleri'nin temel çıkarlarını ya da bu toplumun parçası olmak için önceden mütalaa edilmiş tercihleri konusundaki tartışmaları tam olarak yansıtmıyor ve yansıtamıyor. Bunun yerine, vatandaşlık aktinin normatif esası, Türkiye ile olan militer ve fazlasıyla bağımlı bir ilişki tarafından belirlenmiş durumda. Bu belirlenim, Kıbrıs Türk ulusal siyasi cemaati etrafında sınırlar oluştururken, büyük ölçüde gelişigüzelliğe yol açan ve bunun sonucunda içeride ya da dışarıda olmanın anlam kaymasına uğradığı bir nitelik sergiler. Bu yüzden, Kıbrıs Türk toplumuna ait olmak, koşullu bir önerme haline gelmiştir. Bu aidiyet, Türkiye'nin varlığının ve hegemonik gücünün kabulünden geçmekte olduğu için, toplumsal referansı muğlaklaşmıştır. Ek olarak statüko, tarihsel olarak gayet meşru korku ve kaygılarla örülü ancak tekillikte ısrarlı bir siyasi platformda, vatandaşların ihtiyaçlarını ya da fikirlerini duyurabilmek için devlete ulaşmasının ve devletin işleyişini eleştirmesinin, değişik türlerde sansür mekanizmaları kanalıyla engellenmesine de yol açmaktadır. Kendisi için neyin iyi, neyin değerli olduğuna ve neyin değişmesini istediğine dair konuşamayan, konuşsa da sesi kaale alınmayan bir siyasi cemaat, davetsiz müdahalelere karşı kendi normatif ve fiziki sınırlarını koruyacak sabit mekanizmalarından yoksundur. Benzer şekilde, geçmişte ne olmuş olduğuna, bugün ne olduğuna ve dünü nasıl okumak istediğine dair muhakeme ve karar yetilerinin kullanılabilmesi için açık ve tehditkâr olmayan bir siyasi alan gerekli ki, Kıbrıs Türk toplumu bu konuda kararsızlık çekmektedir.

Anlamlı ve ahlaki olarak savunulabilir bir vatandaşlık akti, toplumun kendi geleceğini oluşturma ve kendi tarihiyle yüzleşmesi yolunda aktif ve açık katılımla sağlanabilir. Şu anda kendi kendini ilan eden bir Kıbrıs Türk Devleti'nin var olması gerçeği, Kıbrıs Türk toplumunda vatandaşlık krizinin geçici de olsa bir çözüme ulaşacağını garanti etmez ve şimdiye kadar da edememiştir. Bu durum bir kez daha ispatlıyor ki, siyasi temsiliyet aidiyet için yeterli bir temel teşkil etmez. Egemenliğe dair, 'Orijinal Akit' ya da 'genel irade' yaklaşımları, hali hazırda verili bir rızanın devletin vatandaşları üzerindeki otoritesini haklı çıkardığını varsayar. Ancak eğer bahis konusu devlet, meşruiyet aradığı siyasi cemaatin içinde ortaya çıkan ihtiyaçlar demetini tanımaz, bunları bastırmaya ya da yadsımaya kalkarsa, o zaman otoriteden çok güce yönelme hatasına düşer. Kör etno-milliyetçilikler meşruiyetin esas kaynağının belirli bir toplumun tarihsel duruşundan geldiğini sandıkları için, rıza meselesinde çok da rahatsızlık

yaşamayabilirler (Anderson, 1983; Smith, 1986, 1996). Gerçekte problem şudur ki, bireylerin bir adım geriye çekilip kendi siyasi cemaatlerine dair değerlendirme yapabilecekleri, tarafsız, bağımsız bir esas nokta yoktur (Green, 1988: 96-97). Bu bakımdan, ulusal siyasi cemaate aidiyetin eşit haklarının -yani vatandaşlığın- tanımı ve bunlardan yararlanma koşulları, aslında devlet ve toplumu bağlayan temel toplumsal ilişkilerin içeriğini yansıtır ve bir anlamda da belirler. Bu koşullar, aynı zamanda bize toplumların tarihleriyle yüzleşme yolları hakkında çok şey anlatırlar. Nitekim, geçmişe ve bugünkü gelişmelere doğrudan müdahale hakkında eleştirel, müdahaleye ve müzakereye açık düşünce için koşullar mevcut değilse, bir geleceği tasavvur etme iradesi ve istenci kırılmalara uğramaya mahkumdur.

Bitirirken, Kıbrıs üzerine Kıbrıs Türk kökenli iki ayrı yazar tarafından kaleme alınmış ve Türkiye'de yayınlanmış iki kitabın kapak resimlerine dikkat çekmek istiyorum. Bunlardan ilki, Niyazi Kızılyürek imzalı ve İletişim Yayınları'nca basılan *Milliyetçilik Kıskacında Türkiye* (2000). Kapakta Yeşil Hat'ta kaldığı belli olan bir mekânın önünde (üstte açıkça görünen *No Entry* tabelası var) bir boş masa ve etrafında dizili dört ayrı tarzda, bir zamanlar hane içinde kullanıldığı belli olan sandalye var. Masa ve sandalyeler paslanmış, ama devrilmemişler ve öylece durmaya, beklemeye devam ediyorlar. İkinci kitap ise Ahmet Tan imzalı ve Everest Yayınları tarafından basılmış olan *Kıbrıs Nereye Gidiyor?* (2002). Burada daha Akdenizli bir mekân tasviri, mavi ve yeşile boyanmış kapılar fakat yine bir boş masa ve etrafında iki boş sandalye var. Bu bekleyiş temasındaki tekrar, bence bir raslantıdan ibaret değil ve belki de Kıbrıs Türk toplumundaki aidiyet ve tarihsellik konularındaki çalkantıların en iyi simgesel ifadelerinden birisi. Bu anlamda, vatandaşlık akti, en başta da belirttiğim gibi, bir büyük siyasi potansiyelle hem açılmayı hem de kapanmayı vaad edebilecek öznel formunu Kıbrıs Türk toplumu bazında da gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Alker, Hayward ve Michael Shapiro, der. (1996) *Challenging Boundaries. Global Flows, Territorial Identities.* Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.

Bauböck, Rainer (1994) *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration.* Aldershot: Edward Elgar.

Beitz, Charles (1979) "Bounded Morality." *International Organization* 33 (3), s. 405-424.

Benhabib, Seyla (1996) *Democracy and Difference.* Princeton: Princeton University Press, s. 67-94 ve s. 278-295.

Canefe, Nergis (2000) "One Cyprus or Many? Turkish Cypriot History in Nicosia." Simon Gunn ve Robert Morris, der., *Identities in Space. Contested Terrains in the Western City since 1850* içinde. Aldeshot: Ashgate, s. 60-77.

Canefe, Nergis (2001) "Türklük Tarihi ve Kıbrıs: Kıbrıslı Türk Kimliğinin Hikâyelenmesinde Bir Yolağzı." Esra Özyürek, der., *Hatırladıkları ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası* içinde. İstanbul: İletişim, s. 49-83.

Canefe, Nergis (2002) "Markers of Turkish Cypriot History in the Diaspora: Power, Visibility and Identity." *Rethinking History* 6 (1), s. 57-76.

Canefe, Nergis (2003a) "Refugees or Enemies? The Legacy of Population Displacements in Modern Turkish Cypriot Society." *Studies in Southeast European Society and Politics* (baskıda)

Canefe, Nergis (2003b) "Communal Memory and Turkish Cypriot National History: Missing Links." Maria Todorova, der. *National Identity and National Memories in the Balkans* içinde. Londra: Hurst, s. 77-108.

Carens, Joseph (2000) *Culture, Citizenship and The Community.* New York ve Londra: Oxford University Press, s. 140-199.

Green, Leslie (1998) *The Authority of the State.* Oxford: Clarendon Press.

Güngör, Çağla (2002) *Kıbrıslı Türk Gençleri Konuşuyor.* İstanbul: Metis.

Ioannides, Christos (1991 *In Turkey's Image. The Transformation of Occupied Cyprus into a Turkish Province.* New York: Aristide D. Karatzas Press.

Kızılyürek, Niyazi (2002) *Milliyetçilik Kıskacında Türkiye.* İstanbul: İletişim.

Kymlicka, Will (2001) *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship.* Londra ve Oxford: Oxford University Press, s. 203-291.

Mavratsas, Ceasar (1996) "Approaches to Nationalism: Basic Theoretical Considerations in the Study of Greek-Cypriot Case anda Historical Overview." *Journal of the Hellenic Diaspora* 22 (1), s. 77-102.

Mavratsas, Kaysar (2000) *Elen Milliyetçiliğinin Kıbrıs'taki Yönleri.* Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları.

Miller, David (2000) *Citizenship and National Identity.* Cambridge: Polity Press, s. 41-96.

Mouffe, Chantal (1992) "Democratic Citizenship and the Political Community." In Chantal

Mouffe, der., *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community.* Londra: Verso, s. 225-239.

Oberling, Peter (1982) *The Road to Bellapais: The Turkish Cypriot Exodus to Northern Cyprus.* Boulder, Colorado: Social Science Monographs.

Papadakis, Yiannis (1993) *Perceptions of History and Collective Identity: A Study of Contemporary Greek Cypriot and Turkish Cypriot Nationalism.* University of Cambridge, Department of Anthropology (unpublished doctoral dissertation).

Papadakis, Yiannis (1998) "Greek Cypriot Narratives of History and Collective Identity: Nationalism as a Contested Process." *American Ethnologist* 25 (2), s. 1-17.

Pollis, Adamantia (1996) "The Social Construction of Ethnicity and Nationality: The Case of Cyprus." *Nationalism and Ethnic Politics* 2 (1), s. 67-90.

Tan, Ahmet (2002) *Kıbrıs Nereye Gidiyor?* Istanbul: Everest.

Turner, Bryan (1999) "The Sociology of Citizenship." *Classical Sociology.* Londra: Sage, s. 262-275.

Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice.* New York: Basic Books.

Young, Iris Marion (2000) *Inclusion and Democracy.* Oxford: Oxford University Press, s. 81-195.

Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası

*Jale Parla**

Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ının hemen başında, "Boğaz'ın Sularının Çekildiği Zaman" adlı o çok ilginç öyküde, Celâl, Boğaz kuruyup da dibi derin bir vadi olarak ortaya çıksa neler görüleceğini anlatır:

> Bir zamanlar, Boğaz'ın ipek sularını gümüş gibi ışıldatan mehtabı seyrettiğimiz balkonlardan gömülemedikleri için alelacele yakılan ölülerden çıkan mavimsi dumanın aydınlığını seyredeceğiz artık. Boğaz kıyılarındaki erguvan ve hanımellerinin bayıltıcı serinliğini koklayarak rakı içtiğimiz masalarda çürüyen ölülerin genzimizi yakan o küfle karışık kekre kokusunun tadını alacağız. Balıkçıların sıra sıra dizildiği o rıhtımlarda Boğaz akıntılarının ve bahar kuşlarının huzur veren şarkılarını değil, bin yıl süren genel aramaların korkusuyla denize dökülmüş çeşit çeşit kılıçları, hançerleri, paslanmış pala ve tabanca ve tüfekleri ele geçirip ölüm korkusuyla birbirine girenlerin haykırışları duyulacak. ... İşte o günlerin birinde ben dikenli teller içinden bu yeni cehennemin içine kara bir Cadillac'ı bulmak için geceyarısı süzüleceğim (Pamuk, 1990: 21).

Evet, bu cehennem, bu kıyamet manzarasında yazarın aradığı, hem de tutkuyla, fikrisabitle aradığı kara bir Cadillac'tır. Bu Cadillac bir Beyoğlu haydutunun "caka arabası"ymış. Arabanın aynısından iki tane daha varmış İstanbul'da. Demiryolu zengini Dağdelen ile tütün kralı Maruf'ta. Yani bir gangster, iki de devlet eliyle zengin edilmiş iş adamında. Gangster, yanında sevgilisiyle, bir geceyarısı polis tarafından sıkıştırılınca, bir iddiaya göre kasten, bir iddiaya göre esrar çektiği için, akıntı burnunda boğaza uçmuş ve sulara gömülmüş. İşte yazarımız bu arabanın peşindedir. Ve sonunda bulur da onu - hayalinde tabii. Çünkü bütün bu bölüm aslında hayalî bir bölümdür.

(*) Bilgi Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü.

> Nereden geldiği anlaşılamayan fosforlu bir ışıkla arada bir belli belirsiz aydınlanan Kara Cadillac'a ağır ağır, korkuyla, yanıbaşındaki Haçlı muhafızlarından izin alır gibi saygıyla yaklaşacağım. Cadillac'ın kapısının kulplarını zorlayacağım ama, baştan aşağı midye ve deniz kestaneleriyle kaplı araç bana geçit vermeyecek, sıkışmış ve yeşilimsi perdeleri yerlerinden hiç oynamayacak. O zaman, cebimden tükenmez kalemimi çıkarıp sapıyla camlardan birini kaplayan fıstıki yeşil yosun tabakasını yavaş yavaş kazıyacağım.
>
> Geceyarısı, bu korkunç ve büyülü karanlıkta kibritimi yakınca arabanın Haçlı zırhları gibi hâlâ parlayan güzelim direksiyonunun, nikelajlı sayaçlarının, ibre ve saatlerinin madeni ışığında haydutla sevgilisinin bilezikli ince kollarıyla ve yüzüklü parmaklarıyla birbirlerine sarılarak ön koltukta öpüşen iskeletlerini göreceğim. Yalnız iç içe geçen çene kemikleri değil, kafatasları da ölümsüz bir öpüşle birbirine kaynaşmış olacak (*age.*: 23-24).

Bu paragrafta tanık olduğumuz araba sevdası, geçmişten geleceğe, hatta sonsuza uzanan bir sevda, bir düş, bir karabasan, insanla makinenin metal ve kemikle tutkallanmış geçit vermez ve uğursuz kaynağından varedilmiş bir imgedir. Bu imge, Türk romanında araba sevdasının aslında bir kara sevda olduğuna da tanıklık eder. Bu sevda, içinde beyazdan kırmızıya, bukalemun ya da toprak renginden siyaha geniş bir renk yelpazesi, ve en az bu renkler kadar farklı arzu, tutku, düş ve düş kırıklığı barındırır. Ama, son çözümlemede bir kara sevdadır.

Orhan Pamuk'un bütün kitaplarında arabaların önemli rolleri vardır. *Sessiz Ev* bir araba yolcuğunun anımsanmasıyla biter. *Beyaz Kale*'de Hoca ve Venedikli kapkara bir ölüm arabası yaparlar. *Yeni Hayat*'ta arabanın yerini otobüsler almıştır ama, bu arayış romanında herhangi bir taşıttan çok fazla şeylerdir bu otobüsler. Ve yukarıda alıntıladığım *Kara Kitap*'ta, gangsterin Cadillac'ı ne denli tekinsiz bir imgeyse, aynı romanda bir kez daha karşılaşacağımız bir başka araba ve sahibi o denli traji-komiktir.

Bu kez anlatıcımız kitabın asıl kahramanı Galip'tir. Galip karısı Rüya'yı ararken ve bu yüzden gece gündüz İstanbul'u semt semt, sokak sokak dolaşırken, hayatında gitmediği yerlere girip çıkmaktadır. Şimdi de bir genelevdedir ve kendisini Türkan Şoray olarak hayal eden bir genelev kadınıyla konuşmaktadır. Kadının bir başka hayali daha vardır: Galip nasıl karısını arıyorsa, bu kadın da kayıp arabasını aramaktadır. Daha doğrusu kendisini mutlu edecek erkek önce arabasını bulmalı, sonra da onunla evlenmelidir. Bu araba bir Chevrolet'dir. 56 model bir Chevrolet. Rengi kadının tırnaklarının kırmızısıdır. Ve kadın anlatır:

> Kocam olacak o rezil, o orospuya hediye etmeden önce buraya hergün arabamla gelirdim. Ama şimdi yalnızca yollarda görüyorum onu, yani arabayı. Bazan Taksim meydanını dönerken görüyorum, içinde başka bir şoför oluyor, bazan Karaköy iskelesinde yolcu beklerken, gene başka bir şoför. Karı arabaya düşkün, her gün boyatıyor. Bir gün bakıyorum Chevrolet'im kestane rengi olmuş, ertesi gün bu sefer nikelajlar, lambalar takılmış ve sütlü kahve renginde. Ertesi gün çiçeklerle bezenmiş, önüne bebek oturtulmuş pembe bir gelin arabası, derken bir hafta sonra bir bakıyo-

> rum, karalara boyanmış, içinde de altı tane kara bıyıklı polis, olmuş mu sana bir polis arabası? Üzerinde 'polis' bile yazıyor, yanılmak mümkün değil. Tabii her seferinde plaka numaraları da değiştiriliyor ki, anlamayayım (*age.*: 135-136).

İşte bu renkler ve bu düşler arasında çizilen arabalar *Kara Kitap*'ı elbette bir araba romanı yapmaz. Ama romanın bu iki bölümünde arabalar önemli bir rol oynar - birinde karanlık, trajik, günahkâr, uğursuz, ve ölümcül. Diğerinde ise patetik ama komik, sürrealist, takıntılı, ve gerçekleşmeyecek düş ve özlemlerin simgesi. Kara Cadillac bir tarihin sonudur sanki, ya da tarihsel bir fantazmagoryada sergilenen en arzulanır nesne. Boğaz'ın dibinde fosilleşmiş tüm ölüler, saray kumpasçıları, ortodoks papazları, Çanakkale Savaşı'nda deniz dibine çöken İngiliz denizaltısının askerleri, kürek mahkûmları, Haçlı şövalyeleri, hepsi ama hepsi meğer bu Kara Cadillac'ın da kendileriyle birlikte Boğaz'ın sularına gömülmesini bekliyorlarmış. Köşe yazarı Celâl'in hayalini kurduğu da işte bu tarihî arzu nesnesi Kara Cadillac'tır. Ve hayalinde onu bulduğu zaman hiç eskimemiş olduğunu görür: hâlâ pırıl pırıldır Kara Cadillac ve içindeki sevgililer de zamana meydan okuyan bir öpüşle birbirlerine kenetlenmiştir. Türkan Şoray taklidi genelev kadınının düşlerini süsleyen Chevrolet ise bu imgenin tam tersidir. Her gün değişir, her an bir başkasına aittir, sürekli İstanbul sokaklarını kateder, zavallı kadının hem gözünün önünde hem de erişemeyeceği kadar uzaktadır. İlginçtir, ikisi de tümüyle düşsel ürünler olan Kara Cadillac ve oje renkli Chevrolet'nin bu iki farklı tezahürü arabayı konu almış Türk romanlarında arabanın yalnızca tematik bir simge değil, lirikten dramatiğe, trajikten traji-komiğe anlatı tekniğini de etkilemiş bir motif olduğuna işaret eder.

Türk edebiyatında roman bir anlamda modernleşmeyle eş zamanlı olarak doğdu - yani Tanzimat'ta girişilen Batılılaşma ve Batılılaşmaya koşut modernleşme çabalarıyla. Modernleşme süreçlerinin, nerede olursa olsun, insanı makineyle yüzyüze getirdiği ve insanla makine arasındaki ilişkinin edebi yapıtlarda psişik bir ilişki biçiminde irdelendiğini biliyoruz. Türk romanında da benzer bir durum gözlemliyoruz. Tanzimat'tan bu yana makineyle insan ilişkisi bizim romanımızda da tematik bir yer kazanmış görünüyor. Yalnız bu temanın özel bir tezahürü var ki, bu belki de Türk romanında bir alt türden söz etmemizi haklı gösterecek denli sürekli ve ısrarlı: Makinenin araba olarak ortaya çıkması ve Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'ndan bu yana, hemen her dönemde, önemli yazarların önemli romanlarında kimi zaman tematik, kimi zaman kurgusal, kimi zaman da kişileştirmede gözardı edemeyeceğimiz bir rol oynaması. Böyle olunca, araba romanları diye gruplayabileceğimiz bir dizi romanın, roman geleneğimizde bir alt tür oluşturduğunu öne sürebiliriz.[1]

---

1 Bu vesileyle, bu çalışma boyunca çeşitli araba roman ve öykülerine dikkatimi çeken dost ve meslektaşlarıma teşekkür ederim: Ayhan Aktar'a *Mach I'dan Mektuplar*, Ayşe Buğra'ya *Mavi Doç*, Zeynep Ergun'a *Jaguar*, Süha Oğuzertem'e *Acıbademdeki Köşk*, Fatih Özgüven'e *Nezle* yapıtlarına işaret ettikleri için.

Anadolu'da motorlu taşıtlara, arabalar da dahil, makine dendiğini biliyoruz. Makine, bir anlamda taşıt ve traktörü kapsarken, diğer anlamda da, elbette, doğal olanın tersi, otomatik, insan yapısı gibi fikirleri çağrıştırıyor. Bu nedenden olacak arabalar, makine olarak, modernleşme ve Batılılaşma serüveninde önemli bir yere sahip. Ve bu yerin ne olduğunu, Recaizade Ekrem'le başlayarak birçok romancımızın, ve öykücümüzün, irdelenmeye değer bulduğunu görüyoruz. Ama araba izleği yalnızca modernizasyonla ilişkisi açısından irdelenmiş değil. Türk romanının evriminde araba anlatılarının ortaya çıktığı dönemlere baktığımızda görüyoruz ki, bu anlatılar yalnızca Batılılaşma süreçlerinin bir metaforu olarak kullanmıyor arabayı; bunun da ötesine geçiyorlar. Örneğin bir araba sahibi olmaya çalışmanın hiç de öyle masum bir hırs olmadığını bildiriyorlar bize, çünkü arabaya kavuşma çabaları birden bire tekinsiz sahiplenme ve yitirme öykülerini besliyor; giderek beyhude arayışların, gücün ve güçsüzlüğün, ezen ve ezilenlerin öykülerini yaratıyor; işlevsellikle işlevsizliğin, olgunlaşmayla büyüyememenin, narsisizmle fetişizmin çatıştığı noktalardan gelişen anlatılara esin kaynağı oluyor.

Türk romanının arabayla serüveni Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'yla başlar (1896). Bu romanın izleği hiçliktir ve diğer Tanzimat romanları arasında özel bir yeri vardır: Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*, çağının kültürel ikilemine tanıklık eden ve farklı dünya görüşlerinin (Batı ve Osmanlı) bir türlü uzlaştırılamadığı bu yıllarda (1870-1900) edebî temsilin ne denli imkânsızlaştığını anlatan, son çözümlemede yazma ve okuma eylemlerinin sonuçsuzluğuna, beyhudeliğine ilişkin bir romandır. Kahramanı cahil, kültürsüz Bihruz Bey'dir. Bir araba gezintisi sırasında âşık olduğu Periveş Hanım'a yazmaya çabaladığı bir mektup -ki sonunda büyük bir fiyaskoyla sonuçlanacaktır- aynı Çamlıca tepesinin çevresinde amaçsızca dönen arabalar gibi anlamdan yoksundur. Arabaların kısır döngüsüyle mektubun anlamsızlığı sözümona büyük Tanzimat uzlaşmasının beyhudeliğini hicveder. Çünkü Bihruz Bey, Batı'da okumuş soylu bir Türk kızı olduğunu hayal ettiği (aslında hoppa bir İstanbulludur) Periveş Hanım'a bir aşk mektubu yazmaya çalışırken, Türkçe ve Fransızca kaynaklardan kopya çekmeye kalkışır; ama okuduğu hiçbir şeyi anlayamadığı için bu uzun uğraşın sonunda sevgilisine "siyehçerde" diye hitap eden bir şiir gönderir. "Siyehçerde" sözcüğünün "sarışın güzel kadın" anlamına geldiğini sanmaktadır; oysa, siyehçerde "esmer yağız delikanlı" demektir. Ama burada bizim için asıl önemli olan bu acınası fiyasko değil, daha ciddi bir engeldir: Bihruz Bey bu mektubu yazabilmek için çeşitli kaynaklara başvururken Fransızca bir şiir çevirmeye de kalkışır (olmayan Fransızcasıyla). Gel gör ki, bu şiirde bir satırı kesinlikle anlayamadığı için çeviriyi yarıda bırakır: Bu satır "eğer kelime şeyi resmetmeye borçlu ise" satırıdır. Bihruz Bey bu satıra bir türlü anlam veremez. "Bütün şairler delidir" diye fırlatır atar kitabı. Oysa biz okurlar biliriz ki, çeviri eyleminde iki farklı kültürün gerçek buluşması ya da buluşamaması var-

dır. Çeviride böyle zorlanan da Recaizade Ekrem'in karikatür kahramanı Bihruz Bey değildir yalnızca. Dönemin anlı şanlı matematikçi ve kültür adamlarından Mehmet Nadir de çevirmeye kalktığı Shakespeare sonelerinde aynı biçimde zorlanacak ve hatta bir soneyi iki kez çevirmeye çalışmasına rağmen, aynı Bihruz Bey gibi, yarıda bırakacaktır. Çünkü iki kültür, yani Batı ve Doğu kültürü arasında, epistemolojik bir duvar vardır (Parla, 1990: 11-116).

Recaizade Ekrem *Araba Sevdası*'nda yüzeysel ve sindirilmemiş Batılılaşma çabalarının zavallı komikliğini sergilemek kadar bu tür çabaların nasıl bir kültürel yozlaşma ve yoksunlaşmaya yol açabileceğini de hicveder. Bütün bu beyhude çabaların simgesi olarak da arabayı seçer. Araba sevdası bu romanda yüzeysel ve aşırı Batılılaşma sevdasıdır; araba da bu sevdada sürücüsünü hiçbir yere götürmeyen, olsa olsa bir kısır döngüde dolaştıran yararsız bir lükstür (Mardin, 1971).

Arabaları izlediğimiz bu okuma serüveninde bir yirmi beş yıl kadar ilerleyip 1920'lere geldiğimizde yeni bir tavırla karşılaşırız. Makineyi insana bir miktar daha yaklaşmış buluruz; ama bu yakınlığın getirdiği bütün çekince ve çekimserliklerle. Nazım Hikmet'in şiirinde makinenin terakkiyle bir tutulduğunu ve bu bakımdan, ideolojileri ne denli farklı olursa olsun, Cumhuriyetin kurucularıyla bir makineleşme sevdasında birleştiklerini söyleyebiliriz. Herkesin ezbere bildiği 1923 tarihli *Makinalaşmak* (trum trum trak trak tiki tak) şiirinin kolay ritm ve kadansını bir tarafa bırakırsak, 1929'da çıkan Nazım'ın *835 Satır*'ında makine ve makineleşme temalarının muhteşem imge ve şiirsellikle ifade edildiğini görürüz. Bu şiirlerinde Nazım, traktörlerin sürdüğü, çelik putrellerin havadan, demiryollarının karadan kuşattığı bir vatan haritası çizer ki - sonradan Talip Apaydın'ın *Sarı Traktör* adlı köy romanında, makineye duyulan bu heyecanın yansımalarını buluruz. *Sarı Traktör*'de makine iyi ve yararlıdır. Sert doğa koşullarında tarlada çalışanın dostudur. Ama gene de, kıskançlık tohumları ektiği için, köydeki birlik ve beraberliğe gölge düşürdüğünde, makinelerin yabancılaştırıcı öğelerinden tümüyle arındırılamamış olduğunu gözlemleriz. Roman kahramanı Arif'in Sarı Traktör tutkusu son çözümlemede yazarın onayladığı bir tutkudur, çünkü ona traktöre sahip olabilmek için çalışma azmi ve hevesi verir. Arif'in bu azmi ve sonunda kavuştuğu traktörünü bir an önce evinin önüne çekebilmek için insanüstü bir gayretle tek başına kar küremesi köylülerin de hayranlığını kazanır. Ve ne olursa olsun insanın makineye üstünlüğünü doğrulamak için olacak, roman kahramanı Arif'in adını Sarı Arif'ten Sarı Traktör'e çevirirler.

Bir yandan sanayileşme fikrinin, bir yandan Köy Enstitüleri'nin işlevsel toplumculuk idealinin beslediği bu insan-makine yakınlaşması, o yıllarda bile fazla destek bulmaz. Ve Batılılaşma çabalarının sonuçlarının yeniden bir irdelenmeye tâbi tutulduğu dönemin büyük romancısı Ahmet Hamdi Tanpınar'a geldiğimizde, makine ve insan ilişkisinin alabildiğine sorunsallaştığı bir dünyada buluruz kendimizi. Hem *Mahur Beste* hem de *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* ro-

manlarında insan-makine ilişkisinin Tanpınar'ı büyülemiş izleklerden olduğunu biliyoruz. Makineler, Tanpınar'da bireysel otonominin karşıtıdırlar. Tanpınar karakterleri, bireyselliklerini bastırdıkları ölçüde makinelere yaklaşır, hatta *Mahur Beste*'nin Behçet Bey'i gibi onlarla özdeşleşirler. *Yaşadığım Gibi*'nin "Bir Uçak Yolculuğundan Notlar" bölümünde Tanpınar'ı makinelerin nasıl büyülediğine dair şu pasaj ilginçtir:

> Bir otomobil yolcusu, birçok hareket taklidiyle adeta makinenin hareketine iştirak eder. Büyük sür'atlerde hemen hepimiz arabayı taklit ederiz. Onunla beraber sağa ve sola eğiliriz, onunla beraber tehlikeyi karşılayacak tavırlar alırız. Uçak yolculuğunda ne bu imkânlar ve onların bizde hazırladığı ihtiyarilik, ne de bu uzviyetimizle hareket iştirak vardır... Hayır, uçak yolcusu sadece uçağın bir parçasıdır. Ve onunla beraber pilotun emrindedir (Tanpınar, 1970: 227).

Böylece otomobilin ılımlı bir makineleşme olduğunu, insan vücuduna, sınırlı bir hareket imkânı tanıdığını söylerken, uçak yolcuğunun bu imkânı da ortadan kaldırarak insanı makineye tümüyle bağımlı kıldığından yola çıkan Tanpınar, bu tecrübeyi hemen soyutlaştırır ve herkesin ancak bir uçak yolculuğundaki kadar rol alabileceği bir toplum düzeni hayal etmeye davet eder okurunu:

> Çünkü makine intizamı burada [uçakta] ferdi sahaya geçiriyor... Meselâ bugün, bu güzel dünyamızda, herkesin tıpkı bir uçakta olduğu gibi muayyen bir koltukta oturmağa ve birkaç adımla bir mesafede kımıldamağa mecbur olduğunu düşünün. Hattâ bu güzel kızlar gibi [hostesleri kastediyor] ancak muayyen şeyler öğrenebilir, muayyen şekilde gülmeğe, düşünmeğe, konuşmağa mecbur olabiliriz. Ufkumuz yalnız bize cebredilenlerden ibaret kalabilir. Doğrusunu isterseniz, bugünkü tekniğe bütün hayranlığına rağmen, onun bize va'dedilmiş bu cennetle eskisinden çok başka türlü bir Ortaçağ'dan hangisini hazırladığına henüz karar veremedim. Daha doğrusu makinenin istediği kadar -yani ona hakim olacak, onun cebrettiklerinin üstüne çıkacak kadar- akıllı olup olamayacağımızı bilmiyorum (*age.*: 228).

Ama asıl önemlisi, makineye hapsolmanın, bedenin otonomisini makineyle birleşerek kaybetmenin Tanpınar için asıl korkutucu yönü, yukarıda çizdiği politik distopyanın da ötesinde bir ruh halidir. Bu ruh hali, fikrin parçalanmış zamanın ayırdına varmasıdır:

> Uçak yolculuğunun paradoksa benzeyen bir tarafı var. Sürat, hareket fikrini, rahatlık ve zaman kısalığı, yolculuğu ortadan kaldırıyor. Sanki hem Zenon'un oku, hem de onun arkasında hareketten şüphe eden düşüncenin kendisiyim... Bildiğim mânâsında zamandan çıkmış gibiyim. Sanki bir çeşit yarı boşlukta, her türlü devam fikri hiç olmazsa ikinci plânda kalmış, anların sadece birbirini kovalamasından ibaret olan başka türlü bir zaman yaşıyorum. Bu anların herbiri ayrı düşünce ve çehreler ile ve aralarında benim olmayan, yahut ancak büyük dikkatlerle kendime mal edebileceğim fasılalarla geliyor. Benliğim bir yığın kesintiden ibaret (*age.*: 225).

Zamanın ve düşünce akışının bu tür parçalanıp bağlamsızlaşması, hafızasızlaşması, ve bilincin denetiminden çıkması elbette özel psikolojik bir durum; ama bu durumun uçak yolculuğundan kaynaklandığı ne denli inandırıcı bilinemez. Gerçek şu ki, yekpare zamanda bütünleşmenin tam zıddı olan bu parçalanmış zamanda bilinç dağılmasıyla makineyi ve makinenin ait olduğu modernizasyonu bir tutar Tanpınar. Nitekim *Yaşadığım Gibi*'de "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan" yazısında "Tanzimat'la birlikte cemiyetimiz Garp fikirlerine ve sanatına alıştı, insanımız makineyi tanıdı, devlet avrupalılaştı" diye yazar (*age.*: 27) Ve yapıtlarının en önemli temalarından birini insanın makineyle tanışıklığına ve kimi zaman özdeşleşmesine ayırır.

Tanpınar'ın makine ve makineleşmeyi hicvettiği asıl romanı elbette *Saatleri Ayarlama Ensititüsü*'dür. Zaman ve saatle ilişkisi Tanpınar'ın neredeyse şiir ve romanla ilişkisine koşuttur. *Yaşadığım Gibi*'de şöyle yazar:

> Şiir kendisi için, roman hayat ve insan içindir diyebiliriz... Şiir, hülâsa zamansızdır. Fakat insan her zaman, zaman ve mekânsız yaşayamaz. Zamanı olan şeyler bizi sık sık yakalar. Benim roman ve hikâyeciliğim belki de şiir için gerekli bu zamansızlığı temine yarar. Hislerimden, düşüncelerimden, hatıralarımdan, kısaca hayatın bana verdiği şeylerden o sayede kurtulurum. Böylece şiirimde serbest kalırım. Daha büyük şair olsaydım, sadece öz olarak yaşayabilseydim belki buna ihtiyaç olmazd (*age.*: 323-24).

Sadece öz olarak yaşamanın karşısındadır ölçülen zaman ve onun ölçeri saa Makine bu bakımdan daha romanla ilintili bir şeydir Tanpınar'ın sanat anlay şında; karakterlerini bu dünyaya bağladığı ölçüde makineleştirir. *Mahur Beste*'d özü olmayan bir adamdır Behçet Bey ve saatlerle yaşar - hattâ bir saat gibi yaşa *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün Hayri İrdal'ı da, kısa ve başarısız bir sanat kar yerinden sonra -tiyatrocu olmak ister- bir ayarlama mekanizmasına hizmet et mek üzere Halit Ayarcı'nın emrine girer. Oysa bu adam, soyadından da anlayabileceğimiz üzere, insanı önce makineleştirip sonra ona hükmetmek üzere kurmuştur yaşamını. Halit Ayarcı bir Mefisto kadar baştan çıkarıcı olabilir ama romanın büyük ironisi Hayri İrdal'ın bir Faust olmaktan çok uzak olduğudur. Ya da, yazarın teşhisiyle, bir "şark Faust'unun modern hayatımızda yeni baştan görünüşünden başka bir şey değil[dir]" (Tanpınar, 1962: 224). Aynı *Mahur Beste*'nin Behçet Bey'i gibi, Hayri İrdal da saatlerle tuhaf bir özdeşlik içindedir:

> Sahibinin en mahrem dostu olan, bileğinde nabzının atışına arkadaşlık eden, göğsünün üstünde bütün heyecanlarını paylaşan, hülasa onun hararetiyle ısınan ve onu uzviyetinde benimseyen, yahut masasının üstünde, gün dediğimiz zaman bütününü onunla beraber bütün olup bittisiyle yaşayan saat, ister istemez sahibine temessül eder, onun gibi yaşamağa ve düşünmeğe alışır (*age.*: 16).

Bunlar Hayri Irdal'ın saatler hakkında düşünceleridir; ve bu özdeşleşme onu Halit Ayacı'nın ayarlarına hazır bir kurban haline getirir. Çünkü Halit Ayarcı'nın tüm öğretisi dünyevilik, yararcılık, pragmatizm, kısaca modernizm hakkındadır:

> Birdenbire ufkum, görüş zaviyem genişledi. Hayatı onun gibi bir bütün olarak mütalâaya alıştım. Değişme, koordinasyon, çalışmanın tanzimi, zihniyet değişikliği, üst düşünce, ilmi zihniyet gibi tabirlerle konuşmağa, kendi isteksizliğime "zaruret" "imkânsızlık" gibi adlar koymağa, Şark'la Garp arasında ölçüsüz mukayeseler yapmağa, ciddiliğinden kendim de ürktüğüm hükümler vermeğe başladım. Onun gibi insanlara"Acaba ne işe yarar?" diyen bir gözle bakıyor, hayatı kendi teknemde yuğuracağım bir hamur gibi görüyordum. Bir kelime ile onun cesareti ve icat kudreti bana aşılanmış gibiydi (*age.*: 17).

Ve Halit Ayarcı, Hayri İrdal'ın Enstitü'de çalışanlara "ölçülü ve yeknesak" tonlarla hitap etmeyi öğretme önerisine bayılır:

> "Yani bir nevi otomatizm... Asrımızın büyük zaafı ve kudreti... Haklısınız Hayri Bey... Hayri Bey siz bir dâhisiniz. Öyle bir şey buldunuz ki... Tam çalar saat gibi konuşup susacak insanlar, değil mi? Plâk insan... Harika!" (*age.*: 206).

Ayar sözcüğü üzerinde durmamız gerek *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde. Enstitü başlıbaşına modern ve Batılı bir sözcüktür, bir ayarlama enstitüsü ise Batı'dan ithal bir düzeni ve rasyonaliteyi çağrıştırır. Ama ne pahasına? Aykırının, uymayanın yokedilmesi pahasına. Çünkü ayar aynı zamanda uyum demektir, herkesin belli bir program çerçevesinde hareket etmesi, kimsenin öngörülen plandan şaşmamasını gerektirir. Bu denetim ve eşgüdümü sağlayacak enstitünün mimarı olan Halit Ayarcı, hem şeytani bir sosyal mühendis hem de azımsanmayacak bir psikolog gibi davranır. Ayarlamaları hem toplumu içerir, hem de Hayri Irdal gibi ayarı bozuk insanları yola getirmeyi (Oğuzertem, 1995).[2]

Oysa romanda bir de iyi rehber, ya da baba figürü vardır: yarı âlim yarı evliya Nuri Efendi, "saatle insanı birbirinden ayırma[yan] ve bozuk bir saate, bir hastaya, bir muhtaca bakar gibi baka[n]" muvakkit (Tanpınar, 1962: 29). Nuri Efendi ayarsızlıktan psikolojik rahatsızlığı anlar; Halit Ayarcı için ise ayarsızlık işlevsizlikle eşdeğerdir.

> Nuri Efendi böyle esaslı tadillerle yeniden zaman arabasına koştuğu saatlere o devrin silâhlarını kastederek 'muaddel' adını verirdi. Çünkü bu saatlerde zemberek, tulumba, çarklar her biri ayrı fabrikalardan, ayrı işçiliklerden gelmiş olurdu. Bu cinsten bir saati eline alıp da evirip çevirirken, 'ne kadar bize benziyor... Tıpkı bizim hayatımız!' derdi. Bu Nuri Efendi'nin içtimaiyatçı tarafı idi (*age.*: 29).

2 Bu makalede Oğuzertem, Tanpınar'da insanla saat özdeşliğinin hem kişileştirme hem de anlatı açısından mükemmel bir analizini yapar.

Saatleri Ayarlama Enstitüsü toplumun ayarını düzeltmeye kalkmakla kalmaz, birer saat gibi düşünülecek bireyleri de ayarlamayı öngörür. Ve Hayri İrdal gibi bireysel özgürlüğün yükünü taşıyamayan zayıf ve pısırık kişiler için Ayarcı'ların emrinde enstitülere sığınmak modernleşmenin Doğu toplumuna hediye ettiği mekanizmaların en kötüsüdür, çünkü düpedüz faşizan bir mekanizmadır. Zaten Halit Ayarcı'nın saat ve zaman gibi insan için son derece önemli iki öğeyle uğraşırken, insan cinselliğini tümüyle ihmal etmiş olması, Hayri İrdal'ın karısına göre, Ayarcı'nın iktidarsızlığına karinedir (*age.*: 18). Hayri İrdal'ın da ondan aşağı kalır yeri yoktur aslında. Kadın vücudundan tiksinen Hayri İrdal, saatlere hayrandır; makineye beslenen bu sevdada bastırılmış cinselliğin imaları gizlidir.

Hayri İrdal, nadir bilinç anlarından birinde kendisi hakkında şu gözlemde bulunur:

> Nuri Efendi ve Halit Ayarcı. İşte benim hayat mekiğim bu iki kutup arasında dolaştı. Birisini çok gençken, insanlara ve hayata gözlerim henüz açıldığı sırada tanıdım, öbürü her şeyden ümit kestiğim, hattâ ömür defterimi tamamlamış sandığım bir zamanda karşıma çıktı... Ben onların bir muhassalasıyım. Tıpkı Nuri Efendi'nin o kadar dikkatle ve ayrı ayrı işçiliklerden gelmiş parçaları birleştirerek zaman kervanına kattığı hurda saatler gibi onlardan bir parça, onların "muaddel bir halitası, terkip halinde eseriyim (*age.*: 31).

Ama Halit Ayarcı'ya karşı beslediği duygular, Muvakkit Nuri Efendi'ye duyduğu saygı ve sevgiden farklıdır. Bu duygular çelişkili ve karmaşıktır: "Ne garipti, hepimiz Halit Ayarcı'nın elinde bir kukla gibiydik... İçimde ona karşı hiddet, kin, isyan ve hayranlık birbirine karışıyordu" (*age.*: 266). Kısaca, Nuri Efendi ve Halit Ayarcı, ikisi de birer baba figürü olarak, Hayri İrdal'ın eski ve yeniyle bağlarını temsil ederler. Dahası, Muvakkit Nuri müşfik ve yumuşak bir babayken, Halit Ayarcı, despot bir baba figürüdür. Birincisinin elinde saat bir sanat eseriyken, ikincisinin elinde yalnızca ayarlanacak bir alettir. "Herkes bilir ki, eski hayatımız saat üzerine kurulmuştur," der Muvakkit Nuri, ve ekler: "Saat sesi... onlar için şadırvanlardaki su sesleri gibi büyük ve ebedi inançların sesiydi" (*age.*: 23). Dolayısıyla saat metaforu da romanda aynı anda birkaç göndermesi olan bir sembol olarak kullanılır: psikolojisi bozuk insan, makineleşmiş insan, ayarı bozulmuş toplum, ve sanattan kopmuş kültür. Muvakkit Nuri Doğu'nun, insanın, ilkesellliğin, idealizmin, mutlaklık, gerçek, sezgi ve ruhun temsilcisidir; Halit Ayarcı ise Batı'nın, yani otomatlaşmış insan ya da makinenin, yararcı pragmatizmin, göreliliğin, rasyonalite, yanılsama ve maddenin. Sanat bu iki kutup arasından yeniden doğacaktır, doğmalıdır ama bunun nasıl olacağının yanıtı yoktur Tanpınar'da.

Okuduğumuz metin, unutmayalım ki, Villa Saat'te oturan ve hatıralarını yazan Hayri İrdal'ın metnidir. İşte bu yüzden romanın sonunda Halit Ayarcı'nın

isyanı iki kat ironiktir. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nün saat şeklinde yapılması için gelen projeleri beğenmeyen Halit Ayarcı "bunun neresi modern? Neresi saat?" diye bağırırken, saat sözcüğünden düşmüş o N ile yenilgisini ele verir. Çünkü "bunun neresi modern, neresi saNat" diye okuduğumuz takdirde bu eleştiriyi, Ayarcı projesinin zaten baştan yenilgiye mahkûm olduğunu, enstitülerde sanat yapılamayacağını da anlarız - ya da anlamamız amaçlanır.

Tanpınar'ın *Acıbademdeki Köşk* öyküsü Batılılaşma projesiyle bir araba fantezisi yoluyla alay eden mükemmel bir taşlamadır. Her ne kadar bu çalışmayı romanlarla sınırladıysam da, bu öykü öylesine temsilci ve anlam katmanları bakımından öylesine zengin bir öyküdür ki, izleğimiz açısından romanlarla boy ölçüşebilir.

Acıbademdeki Köşk'ün çocukluğunu anımsayan anlatıcısı için en unutulmaz anılar uçuk dayısıyla ilgili olanlardır. Çünkü bu dayı evin bodrumunda biriktirdiği çeşitli motor parçalarıyla sürekli makineler icat etmekte ve ev halkını bu icatları kullanacak biçimde yaşam tarzlarını değiştirmeye zorlamaktadır. Emekli bir mühendis olan Sani Bey, banyoya öyle bir soba kurar ki, burada yıkanmaya kalkan herkes ya haşlanarak ya da donarak kendini dışarı atar. Oysa Sani Bey'e göre ilerleme ancak dört aşamalı bir etkinlikle mümkündür: *icat, islah, tadil, ve ikmal*. Ve evin bodrumunu bu dört aşamanın gerçekleştirileceği bir atölyeye dönüştürmüştür.

Günlerden bir gün Sani Bey okuldan mezun olan oğluna mezuniyet hediyesi olarak bir bisiklet alır. Aynı anda da bu gâvur icadı aletin ıslaha ihtiyacı olduğuna karar verir. Bisiklet her tarafı açık olduğu için yeterince korunaklı değildir; kapatılarak ıslah edilmelidir. Bu fikrini gerçekleştirmek için Sani Bey karısına arabalarını çeken ve neredeyse evin bir ferdi sayılan emekli at Derviş'i satmasını söyler; çünkü bu arabayla bisikleti birleştirerek yeni bir araba icat edecek; böylelikle tadilata ihtiyacı olduğunu düşündüğü bisikleti ıslah etmiş olacak, ve yeni bir taşıtın ikmalini gerçekleştirecektir. Bunun için günlerce çalışır ve ortaya bisiklet-araba karışımı bir ucube çıkarır. Gel gör ki, daha ilk denemede bu yeni taşıtın yokuşlarda binicisini çok zorladığı ortaya çıkar. Bunun üzerine Sani Bey satıldığını sandığı Derviş'in bulunup tekrar alınmasını buyurur. Neyse ki onun bu tuhaflıklarıyla yaşamaya alışık olan pratik karısı Derviş'i satmamış, saklamıştır. Derviş bu yeni aletin önüne koşulur ve bisikletin tâdil ve ikmali tamamlanmış olur. Ucube araba, birçok anlamda, Tanpınar için ucube modernleşmeyi simgeler.

Romanımızda arabayla bir sonraki buluşmamız 1975'te basılan Adalet Ağaoğlu'nun *Fikrimin İnce Gülü*'yle gerçekleşir. 70'ler Türkiye'de tüketim fetişizminin yayılmaya başladığı yıllardı. Almanya'ya giden Türk işçileri oradan bir takım tüketim mallarıyla dönüyorlar ve bunlar için çalışıyor, yarışıyor ve bunlarla övünüyorlardı. Roman kahramanı Bayram da böyle yapmıştır. Almanya'ya

işçi olarak gidip bir Mercedes sahibi olabilmek için rüşvet vererek arkadaşının sırasını kapmış ve bir kere gittikten sonra da "fenik fenik, mark mark biriktirilmiş. Salt bu Mercedes için biriktirilmiş. Bir kadınla yatılmışsa, o kadına bir Coca-Cola bile içirtilmeden yatılmış" paralarıyla sonunda Mercedes'e kavuşmuştur (Ağaoğlu, 1976: 12). Roman kahramanı Bayram'ın Almanya'dan köyüne sürmeye çalıştığı Mercedes'i Balkız, işte bu yeni tüketim Tanrısının bir araba biçiminde cisimleşmiş halidir; Bayram bu arabaya her şeyi feda ederek, ve her şeye ihanet ederek sahip olmuştur - akrabasına, dostuna, komşusuna ve hatta sevgilisine. Nitekim Adalet Ağaoğlu da, *Fikrimin İnce Gülü* hakkında yazdığı bir yazıda, onu asıl ilgilendiren konunun "Alamancılar"ın damgasını vurduğu geçici bir dönem değil, daha temel bir tarihsel dönüşümün yaşandığı "sanayi devriminin etki ve tepkileri[ni]" ve "Egemenliğin mal'a yani paraya geçtiği, böylece insanın da şeyleştiği, alınıp satılarak kendisine yabancılaştırıldığı" bir zamanı anlatmak olduğunu söyler (Ağaoğlu, 2003: 74-75).

Bayram'ın yitirdiği her şeyin yerine arabasının geçtiğini görürüz. Balkız adını verdiği Mercedes'iyle ilişkisi tümüyle patolojiktir. Kısa bir süre bir yere park etse, arabasına büyük bir kaygı ve özlemle döner: "Oh, çok şükür. Çok şükür Allahıma! Bizimki orda işte. Kuzu kuzu beni bekliyor. Dinlenmiş. Dirilmiş. Oh, yeri de gölgelik. Çok yorduk bunu. Çok hırpaladık İstanbul yolunda. Dinlen kızım. İyi dinlen. Allah kısmet ederse beş saate kalmaz Ballıhisardayız" (Ağaoğlu, 1976: 150).

Ama Mercedes bir kaza sonucu gerçekten hırpalanınca Bayram'ı maço bir kültürün tüm hoyratlığı sarar:

> Saflığının, el değmemişliğinin büyüsü bozulmuş, artık kendisinin olmaktan çıkmış bir yavuklu, bir eş, bir sevda şimdi bu Mercedes onun için. Onunla yeniden yan yana olması bu bal rengi gövdede yabancı diş izlerini, başkalarının bıraktığı morlukları, başkaları tarafından açılmış yarıkları, yırtıkları bile bile ona beslediği ilk gölgesiz sevgiyi duyması olanaksız artık. Geçenleri unutmak. Olanları olmamış saymak (*age.*: 196)

Dolayısıyla Bayram'ın sahip olmaktan patolojik bir gurur duyduğu Balkız aslında onun ne denli yoksullaştığının sembolüdür. Balkız bir tutku haline gelmiş, Bayram'ı doğadan da, insanlıktan da koparmıştır. O artık "Mercedes yıldızını, onun bu güneş altında parlayışını, sıcak bir gecede tarlaların üstüne asılı duran çoban yıldızının parıltısından da öte bir güzellikte bul[maktadır]" (*age.*: 48).

Bayram'ın sınır kapısından girdikten sonra köyü Ballıhisar'a ulaşmak üzere geçtiği otoyollar da aynı tüketim furyasının dönüştürdüğü yollardır - aynı derecede doğadan, insani ilişkilerden yoksun kalmış yollar.

> Gözündeki morlukla, önündeki çatlakla, sağda Coca Cola Fabrikası'nı, derken Renault Bakım Servisi İnşaatını, ardından da Balıklı Çayı'nı geçti Bayram. Geçer geçmez Oto Kauçuk. Profil. Renault Parça. Tofaş Servis. Ford Parça. Otaş Servis. Oto

> Balans. Fiat. Oyak Servis. Chevrolet. Rot Balans. Kaporta. Fren. Debriyaj. Balata... Bir zamanlar Bursa'yı biz İpek kenti bilirdik. Şimdi burası Bursa (age.: 324).

Yollar böylesine araba servis istasyonlarıyla işgal edilmişken, o yollarda seyreden trafik de aynı kapitalistleşme sürecinin trafiğidir:

> Kamyonlar, Murat Nakliyat'lar, Renault Nakliyat'lar, bisküvi, toz sabun, krem sabun, sıvı sabun, renkli gazozlar, kâğıt peçete, buzdolabı, çamaşır makinesi, kolonya, marley, karolüks, fayans taşıyıcıları farlarını kısmadan, göz delercesine Ankara yönüne gaddar bir hızla akıp duruyorlar (age.: 325).

Anlarız ki Adalet Ağaoğlu bir Mercedes'in içinde bizi çıkardığı bu yolculukta aslında Batılılaşmanın ileri bir aşaması olan kapitalizmin kişiyi ve toplumu nasıl yozlaştırdığını sergilemeyi amaçlar. Bu yol romanının amacı varılacak noktanın aslında çoktan yitirildiğini göstermek ve bu yitişin nedenlerini deşmektir. Bayram, köyü Ballıhisar'a paramparça döner; hem arabası parçalanmıştır, hem de benliği. Ama bu parçalanma, aslında oto sanayi parçalarıyla işgal edilmiş otoyollarda hükmünü sürdüren kapitalizmle gelen kültürel parçalanmanın ancak bir yüzüdür. Ağaoğlu'nun romanı bir modernleşme, yabancılaşma, nesneleşme, ve parçalanma klasiğidir.

Ne var ki romanlar istenmeyen toplumsal gelişmeleri durduramaz; olsa olsa onların kötülüklerini sergiler, maskelerini düşürür. Nitekim araba sevdasının bitmeyen bir sevda olduğunu Latife Tekin'in *Buzdan Kılıçlar*'ında (1989) Volvo ile Halilhan Sunteriler'in garip serüveninden anlarız. Kahramanımız Halilhan Sunteriler "pılık pırtık adamların" girişimci bir temsilcisidir. Onlar "bakışlarında parayı yakalamak için döndürdükleri fırıldakların rüzgârımsı izi"ni taşır, "gümleyip giden güneşin berisinde sessiz, uçucu yürüyüşleriyle suçlu hayaletlere benzer"lerken, mahallenin liderliğini ele geçirmeye çalışan Halilhan praktik, hayalperest, çapkın, ve ağzı laf yapan bir serseridir (Tekin, 1990: 51). Bu kez arabamız gecekondu mahallelerinin düzensiz sokaklarında sürülmektedir. Gecekondu mahallesinde yaşayan Halilhan Sunteriler için kırmızı Volvo'su alternatif bir dünya, bir yaşam biçimidir. Gizli arzularını anlar sanki ve ona göre hareket eder. Gogi'yle yaptığı gezintilerden birinde Volvo'nun sarı olan her şeyin peşinden gittiğini görürler. Sarışın Jüli ve kedisine de bu gezintide rastlarlar. Volvo'suna binip gezerken kadınlar için karşı koyulmaz olduğunu düşünür Halilhan; Volvo sayesinde yabancı kadınların bile kendisine aşık olduğuna inanır - oysa kendisini İngiliz diye takdim ederek arabaya binen Jüli aslında Jülide adında bir Türk kadınıdır. "Halilhan, volvonun kendisinde enternasyonal bir kişilik gördüğünü söyleyerek övünmeye başladı. Onun sayesinde Brezilyalı bir dansçıya tutulmuş, babası İngiliz bir sarışınla tanışmış, kucağına ilk defa Çin'li bir kedi almıştı" (*age.*: 30). Ama Volvo tekinsiz bir arabadır da. Bir kez Halil-

han hiçbir zaman arabanın kendisine tam olarak itaat ettiğini görmemiştir - zaman zaman alır başını sanki kendi bildiği gibi gider. Halilhan ise giderek arabanın esiri olmuş ve bir zamanlar otoriteyle yönettiği ailesine söz geçiremez hale gelmiş, en yakın arkadaşı Gogi'nin bile kendisine sırt çevirdiğini hissetmeye başlamıştır. Son bir gayretle erkek kardeşleri üzerinde yitirdiği otoritesini yeniden kurmaya çalışır. Fakat sözleri eski etkisini yitirmiştir. O zaman kardeşini bira içme yarışına davet eder. Ve bu yarış sırasında kazara arabayı kardeşinin üzerine sürer; onu ezerek öldürür. Ama bu gerçekten de bir kaza mıdır? Yoksa Volvo canavarlaşmış ve bir kez daha sürücüsünün kontrolünden mi çıkmıştır? Roman, kardeş katili Halilhan'ın Volvo'suyla birlikte içine gömüldüğü mutlak sessizlik ve duygusuzlukla biter. Latife Tekin'in romanında Adalet Ağaoğlu'nun *Fikrimin İnce Gülü*'yle başlamış olan bir temanın geliştirildiğini görürüz -tüketim simgesi olan araba canavarlaşır, ve canavarlaştırır- ve araba bu tuhaf otonomiyi kazanırken sürücüsü garip bir biçimde makineleşir.

Bir kara komedidir *Buzdan Kılıçlar*. Volvo sözümona teknolojinin gücünü temsil eder. Teknolojinin girişini üçkâğıtçı projelerle hicvetmek modern Türk romanında sıkça rastladığımız bir motiftir. Tanpınar' n saat ayarı projesi, hava tahmin kartonu projesi, ve Halilhan'ın teknojen projesi gibi. Ve bu projeler, bilimle, teknikle, çalışmayla değil hep bir belâgatle beslenir. Projeciler aynı zamanda ağzı iyi laf yapan, ikna kabiliyetleri yüksek sahtekârlardır. Ama Halilhan Sunteriler hem Volvo'su karşısında güçsüzdür; hem de Volvo yüzünden bütün saygınlığını ve otoritesini yitirir. Bir büyük illüzyondur Volvo ve masum da değildir.

Gecekondu insanları için eşya ve dekor "bedenlerini ve ruhlarını dünyalarının saldırılarından korumak için kurdukları şaşırtıcı, mucizevi savunma sistemlerinin kıymetli bir parçasıdır." Ama Volvo bu sınırları aşar; savunmadan saldırıya geçer. Bir dekor olarak sığınak değildir. Ve bu da sürücüsünü yaşadığı yerin insanlarından koparır. "Gururlu bir yapıda olduğu için otomobil hayatının korku, acı ve coşkuyla karışık bir hale geldiğini itiraf etmek istemiyordu. Gerçekte Volvo'ya ölümüne tutulduğunun, hülyalı bir dalgınlıkla bocaladığının farkındaydı "(*age.*: 21) Bu tutku elbette normal değildir ve "insanlara otomobili öğretmek idealiyle kitaplar yazmış olan nakliyat on yzb. S. Gürışık" bile bunun farkındadır. İşte bunun içindir ki Yeni Otomobilcilik adını vereceği kitabına, Halilhan'ın tutkulu hareketlerinden esinlenerek "Otomobil ve Hayal başlıklı bir bölüm yerleştirmeyi" kararlaştırır (*age.*: 20).

Halilhan'ın komik, ama giderek uğursuz otomobil hırsına direnen biri vardır mahallede - sanki Halilhan'ın tersidir. Ya da, gecekondu insanlarını kent yaşamının zorladığı illüzyonlardan kurtarmak istercesine çabalamaktadır. Bu bir fabrika işçisidir ve hayata çalıştığı fabrikanın bahçesine kabak ekerek direnmeye çalışmaktadır (*age.*: 21). Gerçi burada da bir Latife Tekin ironisi var: Fabrika bahçesi kabak ekmek için ne denli uygun bir yerse, gecekondu mahallesi de kırmızı

Volvo için o denli uygun bir yerdir (!). Teknolojiyle iktidar kurma hırsını ya da illüzyonunu aşmış başka biri de Halilhan'ın arkadaşı Gogi'dir. "Ününü bir başka sahada, hayatı yakın incelemeye almasıyla yapmış olan Gogi'nin çok yıl önce bu türden ruhuyel ve fiziksiyel hırslarla bağı kopmuştu. Gogi... Taze bir incirin içini açıp saatlerce bakmış, binlerce çekirdeğin birbirine değmeden durduğunu görüp bu mimari sırrı çözmeye karar vermiş özel bir insandı" (*age.*: 15).

Makineye karşı doğaya dönmek, ya da doğadan kopulduğu için makinenin tuzağına düşmek Adalet Ağaoğlu'nun *Fikrimin İnce Gülü*'nde de vurgulanır. Orada da Bayram, zerdali çekirdeğinin sırrına akıl erdiremez, ardıç ağacının altındaki çocukluk yaşamını ve yıldızlı göğüyle köyü Ballıhisar'ı hatırlarken bütün bunları çelik bir Mercedes yıldızıyla değişmiş olmanın yoksulluğunu anlayamaz.

Volvo'nun Halilhan'a yaşattığı en büyük aldatmaca şudur: Bir büyük boşluğu doldurduğunu sanır Halilhan Volvo'nun. Ölen annesiyle başlayan, başarısızlıkla süren (teknojen projesi fiyaskosundan sonra), Gogi'nin arkadaşlığını yitirmesiyle derinleşen bir boşluk ve yitiklik. "Halilhan'ın kendi içinde, bu otomobile sahip olduğunu doğrulayacak bir karşılık bulması, ne yazık ki imkânsızdı" der araya giren anlatıcı, ve devam eder: "Kendilerini yaşadıklarına inandırmak zorunda kalan insanların dünyasında hayatın araçları gerçekliklerinden sıyrılırlar. Yoksullar onları boşluklarında durmaksızın çınlayan bir ses olarak duyarlar" (*age.*: 7) Ve gene yazarın tesbitiyle: "Volvo, kıyılarındaki evlerini, ıslak kibrit kutularına benzetip gizlice sevdiği, her gün derin bir eksiklik duygusuyla seyrettiği şehirden ona bir armağandı. Ayağını azıcık oynatarak muazzam güçlere hükmedebilen, bir direksiyon çevirmesiyle tonlarca ağırlıktaki araçlara yön verebilen tekniğin selâmı" (*age.*: 15). Halilhan'ın bütün bu yitirdiklerinin yerine koymak istediği bir fetiştir artık Volvo. Ama "sente tutmaz." Ve bunun içindir ki, Halilhan'ın yitirmekten en korktuğu şeyi, erkekliğini de temsil eder:

> Tamirci maystroların volvoya gösterdikleri dikkat sayesinde Halilhan yalnızlık duygusundan sıyrılıp yeniden hayata bağlandı... Halilhan, motor revizyonunun son derece güzel yapıldığını, sibop, karbüratör, buji ve distribütorün gayet hassas ayarlandığını farkedince, sevinçten ağladı. Oysa, volvo sente tutmamıştı! Roysroslaşan volvosuna binip direksiyonu eve doğru kırdıktan sonra gözlerinin içine oturan tebessüm ansızın karanlık bir yere uçtu. Büyük bir ürpertiyle soğuklaşan gövdesi, dayanılmaz bir hızla sıfırın altına düştü. Darbe görmüş arabalarla ilgili dinlediği hikâyeler... Ne yazık ki *sentesi tutmadığı için* volvonun ruhu baygınlaşmıştı. Kadınların yanından kaba ve çırpıntılı geçiyordu. Yol boyunca şahaneleriyle karşılaştığı halde, süzülüp eksozundan bir kıvılcım dahi çıkaramamıştı (*age.*: 132, abç.).

Makinenin ayarıyla insanın ayarı bir tutulur burada. Ve Tanpınar'dan beri tanıdığımız bir tema gene karşımıza çıkar. Böylesine makineleşmenin altında cinsel iktidarsızlık gizlidir. Bu yüzden kulak asmaz hakkında çıkarılan dedikodulara Halilhan: "Bir otomobili sürmenin uyandırdığı zevki, bir kadını arkadan

görüp bir pedal darbesiyle önüne geçmenin vücuda yaydığı heyecanı tahmin edemediklerinden, lafın ardına düşmüş, aciz bir şekilde yuvarlanıyordı" diye düşünür mahalleli için (*age.*: 15). Ama pılık pırtık adamlar gayet iyi bilirler bu tutkunun aslında neyi gizlediğini. Ve Halilhan Volvo'nun aynasını, elektronik donanımını farlarını ürpererek okşadığı, yüzünü bir fısıltı gibi kaputuna sürdüğü sıralarda o harika yakıştırmayı, 'vitesli tespih' denen lafı uydururlar (*age.*: 19). Gecekonduculara göre Halilhan Volvo'yla öylesine aklını bozmuştur ki "tespih niyetine otomobil çekmektedir" (*age.*: 19).

Buzdan Kılıçlar'ın müthiş ironisi şudur: Bir büyük boşluğu doldurmak, bir yitiklik duygusunu gidermek üzere tapınılan Volvo bir dizi kayba yol açar - öyle ki *Buzdan Kılıçlar* bütünüyle bir yitirme romanı olur. Roman boyunca sürdürülen son derece komik bir anlatı da, zaten yitirilecek bir şeyi olmayan insanların, olmayanı da yitirmesindeki buruk ve hüzünlü sessizlikte yiter, gider:

> Geri vitese alan Halilhan, arka arka gelişinin müzikli sinyalini vererek Hazmi'ye yanaşıp onu içeri çekti. Ağzından sızan uzunlu kısalı mırıltılarla ön koltukta solunca, volvoyu şehrin en silik kopyasının göründüğü yüksekliğe sürdü.
>
> Zaman gölgelensin istiyordu.
> Olaya karşı soğuktu.
> Şeytani yabancılığını dengeleyecek uzaklığa
> Flâşörsüz halde
> Kendiliğinden unutturucu bir ayrılığa ihtiyacı vardı (*age.*: 142).

Arabayla tekinsiz yekvücutluğun en çarpıcı kurgularından biri Sevim Burak'ın *Palyaço Ruşen* (1982) adlı uzun öyküsü ya da kısa romanıdır (Burak, 1993). Bu sürrealist romanda anlatıcı bir Chevrolet'dir; sokaklarda düşmanlarıyla sürekli kavgaya tutuşur. Düşmanları? Bunlar Bağdat Caddesi'nin şık yarış arabalarıdır. Bir Alfa Romeo, bir Cougar, bir Ferrari, bir Austin maxi ama en çok da (ve en büyük düşman) bir Ford Mach I. Bu sonuncusunun karşısında Chevrolet müthiş bir aşağılık hissine kapılır, soytarılaşır, sürüngenleşir, ve sonunda dayanamaz, benzin deposunu patlatarak intihar eder. Arabaların böyle kişileştirilmeleri, ve bir yandan sosyal sınıf farklılıklarını ve sınıf gerilimini yansıtırken bir yandan da psikolojik etkileşim içine girmeleri belki de romanımızda arabanın getirildiği, getirilebileceği son noktadır.

Bağdat Caddesi'nin egemenleri sayılan bu pahalı yarış arabalarının küçümsediği ve her fırsatta aşağıladığı Chevrolet bir kenara çekilmiş sessiz sedasız uyuklamaktadır. Ve bir rüya görür: Saldırgan bir rüyadır bu, çünkü bir Ford arabaya sinirlenen Chevrolet ona çarpıp üzerinden geçerek teneke haline getirir. Ama asıl düşmanı Ford Mach I'dır Chevrolet'nin. Ve hayatı onu beklemekle, onunla hesaplaşmayı kurmakla geçmektedir. Ve Chevrolet, ikili bir yaşam sürdürmektedir. O bazan böyle Bağdat Caddesi'nde bir araba kılığında dolaşırken, başka

zamanlarda da Medrano sirkinde palyaçoluk yapmaktadır. Ezik, yabancı, mutsuz, itilmiş kakılmış biridir Palyaço Ruşen. İşte bu arabalaşmış palyaço, ya da palyaçolaşmış araba sonunda Ford Mach I'la karşılaşır. Ford Mach I hem kışkırtıcı, davetkâr, hem de aşağılayıcıdır. Hem soğuk hem de gözalıcı bir maden parçasıdır - bu düşsel karşılaşmada Palyaço Ruşen-Chevrolet bir kadını, Ford Mach I ise bir erkeği temsil eder. İlişki de kadını hem davet eden, hem de sonra onu reddeden zalim bir erkekle bu ilişkiden kurtulamayan, bir anlamda bu aşağılanmaktan da hoşlanan bir kadının ilişkisi gibi sahnelenir. Ford Mach I Palyaço Ruşen'le oynamaktadır; ön cama vurur, arka cama vurur, bir noktada Palyaço Ruşen tüm kaportasında çekiç sesleri duyar ve Palyaço-Chevrolet bu oyun sırasında parçalandığını ve parçalarının da dağıldığını hisseder. Bu dağılmaya katlanamadığı noktada da benzin deposunu patlatarak kendini havaya uçurur.

Sevim Burak *Palyaço Ruşen*'i yazarken oğlu Karaca'yla mektuplaşıyordu. Sonradan oğlu bu mektupları *Mach I'dan Mektuplar* başlığıyla bastı. Bu mektuplardan birinde Sevim Burak şöyle yazıyordu:

> Sana başlangıcı gönderiyorum. Gizli polis gibi yarış -ve hayatı- aslında bu Mach 1'li bölümler kadını da ifade eder. Bu kadın evliliği kuran -eski Erenköylü bir kadındır- Mach 1 düşmanıdır ve Mach 1'ın hüviyetine girmiştir. Bunları yazan kişi de bir yazar olarak canlıdır. Yani, yer yer bütün bu olayları çarpıtıp istediği hüviyete giriyordu önemli olan buydu - teknik olacak tekniği buldum - gerisi olayların -geçen yerlerin- arabaların gidiş gelişlerinin - *ve arabaların akıllarının nasıl işlediği*? (Burak, 1990: 35, abç.)

Mektuplar'da bu hikâyeden söz ederken "Amerikan kapitalizminin Bağdat Caddesinde Mach şeklinde" belirdiği hikâye olarak tarif eder (*age.*: 17). Ve oğluna şu sözü verir:

> Sana bir roman bırakacağım. Bu hiç unutulamayacak... seninle ikimizin otomobil macerası bu. Ford Mach 1 seninle günü gününe takip ettiğim Fenerbahçe yarışları. Otomobiller, benim onların arasındaki heyecanım. Ve sonunda araba almamız... ve de kendimi araba gibi hissetmem (*age.*: 95).

Gerçekten de Sevim Burak "kendisini araba gibi hissetmesinin" öyküsünü yazdığında okuduğumuz aslında bedenin makineleşmesi, parçalanması, bedenle zihnin uyumsuzluğudur. *Palyaço Ruşen*'de bütün arabalar yabancı markalar olup, bu yabancı marka otomobillerin yarışçılığı son derece kaba, acımasız, kibirli, ve duyarsızdır. *Palyaço Ruşen* sanki 1980'lerle birlikte Türkiye'nin yaşayacağı yeni bir toplumsal yozlaşma dalgasının habercisidir.

Dahası, Sevim Burak'ın araba sevdası tam bir sevgi nefret ilişkisidir. Bir yandan bayılır lüks yarış arabalarına, özellikle de Ford Mach I'a. Öte yandan bu arabayı kendisini üzen, reddeden, yıkan, hayatla (ya da belki yaşadığı ilişkilerle)

bir tutar. Sevim Burak'ın bölünmüş yaşamında arabalar hem kendisi hem düşmanı, hem toplumsal adaletsizliğin sembolü, hem statü nesneleri, hem "akıl" ve "motor"larıyla iyi işleyen makineler, hem de parçalanmış bilinç ve bedenleri temsil eder. Kısacası, Sevim Burak'ın bu çok ilginç öyküsünde ilk araba sevdalarının anlatıldığı statü romanlarının gerçekçiliğinden tümüyle kopulur, düşsel bir coğrafyada sürrealist hayallerin egemen olduğu, benlik sınırlarının belirsizleştiği, belki de rizomatik bir anlatı diyebileceğimiz gerçeküstücülüğe uzanan bir yol katedilmiştir.[3] *Palyaço Ruşen*'in 80'lerin ürünü olması şaşırtıcı değildir - Türkiye'de kültür karmaşasının çığırından çıktığı yıllardır bunlar. Ayrıca gecikmiş modernliteden gecikmiş postmoderniteye geçiş de aynı on yıla rastlar.

Roman geleneğimizde arabaların başrole çıktığı bu romanlardan söz ederken amacım böylesine sıklık ve çeşitlilikte karşımıza çıkan bir temaya yaslanarak Türk romanında araba öykülerinin bir alt tür oluşturduğunu söylemekti; neredeyse ortak motifleri olan, ama her biri de kendi özelliğini taşıyan romanlardan oluşan bir alt tür. Bu saptamayı doğru sayarsak, bir sonraki sorumuz herhalde şu olmalıdır: Neden böyle bir alt tür oluşmuştur? Nedir arabalarda, değişik dönemlerde, birbirinden çok farklı yazarları böylesine cezbeden şey?

Bunun bir kolay yanıtı elbette arabaları Türkiye'de modernleşme ve sanayileşmeyle açıklamaktır. Çünkü gerçekten de otomobil hayatımıza fabrikadan önce girmiştir. Ama bunun ötesinde bir neden aramak istersek şunu da söyleyebiliriz sanırım. Otomobiller bu süreçte, yani modernleşme ve sanayileşme sürecinde, Türk yaşamında önemli bir mekân oluşturmuşlardır. Kamusal alana çıkmakta ve o alanın gereklerini göğüslemekte zorlanan bir kültür için, otomobilin içi yarı kamusal, yarı özel bir alandır. Arabaların bu mekânsal özelliği, örneğin Ömer Seyfettin'in *Nezle*, Tarık Buğra'nın *Mavi Doç* adlı öykülerinde kısa ve net bir biçimde ortaya çıkar. Orada hem dışarıda hem de içerdesinizdir. En mahrem düşünce, arzu, ve özlemlerinizle evinizden çıkabildiğiniz bir zırhtır otomobil. Kamusal alanın dayattığı maskelerin bir takılıp, bir çıkarılabileceği elverişli alan. Kuşkusuz bu yüzdendir ki, incelediğimiz romanların hemen hepsinde arabalar yalnızca insanlaştırılıp kişileştirilmezler, sahipleriyle özdeşleştirilirler de. Onların zihinsel ve fiziksel uzantıları haline gelirler. İşte bu yarı mahrem yarı kamusal alan, roman başkişilerinin estetik ve kültürel sorunlarını, kişisel takıntılarını, ideolojik eleştirilerini, giderek en gizli korku ve özlemlerini dile getirdikleri bir yürüyen çatı, dilerseniz bir kaplumbağa kabuğu olmuş, ve bu kültürün insanlarını dış mekânların gerektirdiği gayrişahsilikten, anonimlikten, soğuk resmiyet ya da ürkütücü bireysellikten sakınan, belki saklayan alternatif bir sığınak oluşturmuştur. Romanda değil ama hayatta uzun bir

3 Deleuze ve Guattari'nin eleştiri söylemine soktuğu "rizomatik" teriminden sözcüklerin dallanıp budaklanan çağrışımlarıla anlamlandırmayı sürekli fakat uyumsuz kılan şizoid anlatılar kastedilir.

süre arabaların içinin süslenmesine gösterilen özen de kuşkusuz bundan kaynaklanır.

Modern romanın çok sevdiği temalardan biri de evi terketmektir. Arabalar bir anlamda zorla ya da isteyerek terkedilmiş bu evlerin mobil çatılarını oluşturur. Böylece, temkinli bir mobiliteye de olanak sağar. Mekânsızlığı daha az hissettirir sanki . "Volvo! Volvo! Halilhan'ın kendine göstermelik bir hayat kurmasını sağlayan dekor... Kırılarak onu dünya yüzünde savunmasız bırakmıştı." (119) der Latife Tekin *Buzdan Kılıçlar*'da.

Dahası, yazarların da modernleşme süreçlerini tartışmak üzere seçtikleri elverişli bir mekândır arabalar. Çünkü bu sınırı her an değişen alan, roman yazarlarına kişilerinin karışık ruh durumlarını, arayışlarını, bir kabuğa sığınma ihtiyaçlarını gösterme olanağını tanır.Ve hicivden komediye, traji-komikten düpedüz trajik olana geniş bir üslup çeşitliliğine imkân verir. Çünkü, bu arabalar, kişiyle mekânın bir yandan bütünleşmesi, bir yandan zıtlaşmasından çıkarılacak ironilere, kimliklerin derinine irdelenmesine, kimlik bulanımlarının sergilenmesine son derece elverişli mekânlar oluşturur.

Türk romanında araba romanlarının bir alt tür oluşturduğunu öne sürerken, öncelikle arabayı merkeze koymuş anlatıların mizahtan trajediye bütün anlatı biçimlerinde görülmesini, ikinci olarak da araba insan ilişkisinin makine insan ilişkisinde bu coğrafyaya özgü özel bir konumu olduğunu vurgulamak istedim. Araba ve insan Türk romanında hemen her zaman bir uyumsuzluğu, bir ayarsızlığı ve bir parçalanmayı öne çıkaracak şekilde bir araya gelir. Bu birlikteliğe hep uzlaşmaz bir eksiklik ve fazlalık duygusu eşlik eder; bu duyguyla araba fetişleşir. Eksiklik ve fazlalık duygusunun içindeyse korkuyla saldırganlık, güvensizlikle gösterişçilik, geleneksellikle arsız bir Batılılaşma, yoksullukla zenginlik, ezilmeyle güç, bireycilikle cemaatçilik barınır. Araba sevdası böyle zıtları, uyumsuzları, ölçüsüzlükleri barındıran bir sevdadır.

Fetişleştiği ölçüde araba, sahiplenilmesi de olanaksız, ya da sahiplenildiğinde bile doyurmaz bir nesnedir; her fetiş gibi fikri sabit haline gelir ve ona tapanları egemenliği altına alır. *Buzdan Kılıçlar*'da Halilhan Volvo'sunun İsveç soğuğunu yansıttığını, soğuk bir metal parçası olduğunu hissedince onu "öfkeyle süse boğ[ar] ve sahiplenebilmek için karısına da arabanın kırmızısından bir elbise diktir[ir]" ama romanın trajik sonunun da belirttiği gibi bu çabalar hiçbir işe yaramaz; Volvo kardeş katlinin bir aracı olmakla kalır.

Bir yandan bedenin bir uzantısı olarak algılanır, bir yandan da kontrol edilemez bir biçimde nesneleşirken araba, kişilik bölünmesinin de elle tutulur simgesidir. Ancak şunu da unutmamak gerekir: arabalara böylesine tutulan roman kişileri münferit vakalar değil oldukça temsilci kişiler olarak da çizilir; öyle ki, birçok yönleriyle kültürel yara ve zaafları barındırırlar kişiliklerinde.

Bir başka açıyı zorlarsak sanırım şunu da söyleyebiliriz. Araba sevdasının ro-

manımızın çıkışından bugüne dek sürmesi, bir arabanın yüzyıl sonra bile kişileştirme ve kültürü anlatmakta güçlü bir metafor olarak kullanılması, Türk kültürünün, modernleşmeden bu yana bir takım sömürge kültürü özelliklerini sergilediğini de düşündürmelidir. Batı ve Batı'nın zenginliği ve teknolojisi karşısında bir türlü giderilemeyen bir eziklik duygusu, ister Batı hayranlığı ve züppelik (*Araba Sevdası*), ister Batı hayranlığı, çıkarcılık ve güç (*Fikrimin İnce Gülü*), ister Batı hayranlığı, serüvencilik ve üç kâğıtçılık (*Buzdan Kılıçlar*), ister sınıf atlama hevesi (*Jaguar*) ve isterse parçalanmışlık (*Palyaço Ruşen*) şeklinde su yüzüne çıksın, bunların hepsinin arkasında yatan bir eksiklik, eziklik, kısaca aşağılık hissidir. Bu duygunun en yalın olarak işlendiği kısa roman Peride Celâl'in *Jaguar*'ıdır. Üsküdar'da (Üsküdar-Rızkı Dar diye anılır romanda), cumbaları birbirine değen fakir bir sokakta yaşayan iki kadının düşleri ve düş kırıklıkları üzerine kurulu bu öyküde başkişi, Peride Celâl'in kendisinin de bir söyleşide belirttiği gibi, bir Jaguar'dır (Celâl, 2003: 73-74). Bütün araba markalarını ezbere bilen, araba delisi güzel bir kızın düşüdür bu Jaguar. Karşı cumbadaki sırdaşına "Ben bir Jaguar'la evlenmek istiyorum," diyen bu deli dolu kıza göre bir araba bir kocaya kat kat üstündür. "Binersin istediğin zaman, bastın mı gaza git dilediğin yere... Frenler de senin elinde, saçı sakalı yok, bakışı pis değil, gıcır gıcır. Ekmek istemez, yemek istemez... Zahmeti ne yavrunun? Erkek milleti gibi alta alması da yok. Sen her zaman üsttesin, ensesindesin. Kır boynunu istediğin yere..." ve devam eder: "Vık... Vık... Vık, kornası iyi öten bir koca, frenleri sağlam, kucağı yumuşacık. Ne hoş değil mi?" (Celâl, 1978: 31). İlginç olan, genç kızın (Peride Celâl kızın adını vermez; onun temsilci biri olduğunu ima eder) sırdaşı kadının siyah olması, ve beyazlık saplantısının kızın Jaguar saplantısıyla bir düzeyde işlenmesidir. Beyaz renk ve pahalı arabayla simgelenmiş üstünlük böylesine başat gidince, Jaguar'ın alt metninin basit bir araba sevdasından öte bir yoksunluk öyküsü anlattığı hissine kapılır insan. Latife Tekin'in *Buzdan Kılıçlar*'ında elbette bu tema daha da egemendir. Bu tür öyküler dışlanmışlığın ve bu dışlanmışlık karşısında duyulan çaresizliğin öyküleridir.

Bir türlü sahip olunamayan, olunsa da kontrol edilemeyen arabaların böylesine ezici simgeler haline gelmesinde Batı'yla ilintilendirilmelerinin bir rolü olmalı. *Araba Sevdası*'nda işbirlikçi güç Batılılaşmayla palazlanan, yabancı dil bilen züppe bürokrasidir; *Fikrimin İnce Gülü*'nde devlet ve bürokrasi, yani kendi halkına sömürge muamelesi eden sivil ve asker bürokrasi söz konusudur. Bayram'ın en büyük düşü vaktiyle köyüne arabasıyla gelip köylüyü yerlilerin şaşkınlığına uğratan Demokrat Partili milletvekilini taklit etmek, onun güç gösterisini tekrarlamaktır. *Buzdan Kılıçlar*'da şehir ve varoş ilişkisi, merkez ve çevre ilişkisinin benzeridir. Ve her üç romanda da bu güç ilişkisi irdelendiği için, üçünün de sömürgeleşme sonrası yazının ilgilerini yansıttığı düşünülebilir. Tabii bu anlamda sömürgeleşmeyi tarihsel değil de, söylemsel olarak, yani Batı ve Batı'nın ideolojik-ekonomik aygıtları karşısında ezilmişlik olarak tanımlar-

sak. Çünkü araba sevdasının psikolojik boyutu olan kişilik bölünmesi bir başka düzlemde kendine yabancılaşma ve hatta kendini ötekileştirme diye de okunabilir. Ve eğer Cemal Süreya'ya bakarsak bu sömürgelik süreci henüz bitmemiştir:

> Vakit Var Daha
> Hafif kanlı Chevrolet'ler, hırslı Pontiac'lar, kıranta Buick'ler
> Gürültüyle akıp gidiyor General Motors'un enikleri;
> Ve ağır kıçlı, geniş çeneli, soluklu arabaları Ford'un;
> Ve ağaçlar görüyor, gözlüklü,
> İri kıyım Chrysler ailesini
> Diyor ki değil daha
> Vakit var daha

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, Adalet (1976) *Fikrimin İnce Gülü*, İstanbul.

Ağaoğlu, (2003) "Balkız", *Kitaplık*, 57.

Burak, Sevim (1990) *Mach I'dan Mektuplar*, İstanbul.

Burak, Sevim (1993) *Palyaço Ruşen*, İstanbul.

Celâl, Peride (1978) *Jaguar*, İstanbul.

Celâl, Peride (2003) Söyleşi, *Kitaplık*, 57.

Mardin, Şerif (1971) "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma," *Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar*, İstanbul, s. 411-458.

Oğuzertem, Süha (1995) "Hasta Saatler, Bozuk Sıhhatler: Enstitü Sorununa Babasız BirYaklaşım", *Defter* 23, s. 120-34.

Pamuk, Orhan (1990) *Kara Kitap*, İstanbul.

Parla, Jale (1990) *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul.

Süreya, Cemal (2003) "Vakit Var Daha", *Kitaplık*, 57.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1962) *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1970) *Yaşadığım Gibi*, İstanbul.

Tekin, Latife (1990) *Buzdan Kılıçlar*, İstanbul.

Kültürcü liberalizmin anti-liberalizmi

*Aydın Müftüoğlu**

Yirminci yüzyıl ve özellikle onun son çeyreği politik planda son derece önemli gelişmelerin olduğu bir dönemdir. Burada iki temel olgu dikkati çekmekte; bunlardan ilki iki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkması ve onun yerini tek kutuplu bir dünya düzeninin almış olması ve diğeri ise, farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerinin seslerini giderek yükseltmesidir. İki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkması politik liberalizmin/liberal demokrasinin pratikte rakipsiz kaldığının düşünülmesine ve dolayısıyla politik sorunların çözümünde biricik başvuru kaynağı olduğu/olması gerektiği iddialarına yol açmıştır. Politik sorunların çözümünde yalnızca tek bir referansın mevcut olması tüm dünyadaki politik ve ekonomik sistemler üzerinde homojenleştirici bir etki yapmıştır; bu etki günümüzde de artarak sürmektedir. Bu aynı zamanda küreselleşmenin evrenselci, homojenleştirici yüzüdür; çokuluslu sermaye modern ulus-devlet sınırlamasını aşmak istemektedir.

Politik alanı ve politikayı tanımlamada, politika yapmada ve politik sorunların çözümünde tek bir referansın kaldığının düşünülmesinin bir diğer önemli anlamı, artık bilindik anlamında politikayı doğuran çatışmaların olmaması demektir. Artık geleneksel liberal teorilerdeki bireyler arası çatışmadan, Marksizmin temel yapı taşlarından olan sınıf çatışmasından veya mevcut liberal demokrasilerde umduğunu bulamayan farklı toplumsal kesimlerin alternatif politik sistem arayışlarının meydana getirdiği çatışmalardan, kısacası doğası gereği politik nitelik taşıyan, tüm toplumlar için geçerli çatışmalardan söz etmek boşunadır. Bu, politikanın ölümüdür aslında. Politikanın ölümüyle birlikte, üç şey tartışılır hale gelmiştir veya artık yalnızca bunları tartışıyoruz: Ekonomi, kültür ve hukuk. Politikanın ontolojisi, yani üzerine oturduğu/onu belirleyen

(*) Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

zemin artık kesinlikle etik değil, bu üçünden birisidir. Oysa geleneksel liberal teoriler politikanın zeminine ya örneklerini Hobbes ve Locke'da bulabileceğimiz göreci bir karakter taşıyan bireysel iyiyi veya Mill tarafından temsil edilen ortak fayda temelinde toplumsal iyi anlayışını koymaktayken, Marksizm, politikanın temeline sınıf bilinci temelinde sınıfsal çıkarı koymaktaydı. Bugün, politikanın ölümüyle birlikte, bu politika anlayışı yerini politikanın zemini haline gelen diğer üç unsur üzerine yapılan tartışmalara bırakmıştır. Aslına bakılırsa, Irak savaşı göz önüne alındığında, politik liberalizmin uluslararası düzeydeki tezahürü olan uluslararası hukukun da bir şekilde/en azından belli bir düzeyde devre dışı kaldığını söylemek de mümkündür.

Yukarıda betimlemeye çalıştığımız durum, küreselleşme sürecinde zıt yönde çalışan iki uçlu bir kuvvet gibi iş görmektedir; hem homojenleştirici hem heterojenleştirici. Daha açık bir biçimde söylersek politikanın ontolojisindeki bu değişim insanları mevcut sistemin içine hapsolmaya, ona mahkum olmaya sürükleyebildiği gibi, özellikle etnik kimlik ve dinî cemaatler ile ilgili sorunlar (Kürt sorunu, Quebec sorunu, türban sorunu) söz konusu olduğunda, onun sınırlarına direnç göstermeye de zorlayabilmektedir. Batı demokrasilerinde yaşayan insanların her geçen gün daha fazla ekonomi ve hukuk konuşması, politikanın ekonomiye, özgül olarak borsaya endekslenmesi ilk duruma, özellikle etnik kimliklere ilişkin tanınma talepleri ise ikinci duruma işaret eder.

Yukarıdaki tespitlere ek olarak, küreselleşme süreciyle birlikte belirginleşen bir olguyu daha belirtmek gerekir: Farklı kimliklere (etnik, dinî, cinsel kimlikler) ilişkin tanınma talepleri. Aslına bakılırsa bu talepler, iki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkmasıyla birlikte yükselişe geçmiştir; bu, oldukça anlamlıdır. Zira kutuplar birbirleri üzerinde bir üstünlük tesis edebilmek için evrenselliğe, özel olarak da evrenselci felsefeye başvuruyorlardı. Bu dönemde Batı'nın politik planda savunduğu evrensel öğreti politik liberalizmdi. Bu dönemde politik liberalizmin merkezî kavramı özgürlüktü. Oysa iki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkmasıyla birlikte, evrenselci dünya görüşleri işlevlerini, geçerliliklerini büyük ölçüde kaybettiler. Kutupların evrensellik iddiası taşıyan dillerinin/söylemlerinin yerini tikel/yerel diller aldı. Buna ek olarak, liberal dünya, küreselleşme süreciyle birlikte, söz konusu tanınma taleplerini giderek artan bir biçimde desteklemeye başladı. Artık liberalizmin merkezî kavramı özgürlük değil çoğulculuktu; zira özgürlük, liberal dünyanın evrenselci bir söylemle kendisini ötekine, diğer kutba karşı savunurken merkeze aldığı bir kavramdı ve diğer kutbun ortadan kalkmasıyla birlikte, liberal dünya farklı tikel dillerin olduğu bir çoklukla/kalabalıkla yüz yüze gelmişti. Liberal dünya, hem kendi bünyesinde, yani zaten egemen/geçerli olduğu toplumlardaki talepleri hem de dağılan ötekinin ardından boy gösteren kalabalığın taleplerini karşılamada özgürlüğü değil, çoğulculuğu merkeze almak durumunda kaldı; böylece söz konusu talepleri karşılayabileceğini göstermeye çalıştı. Bu, kendi içinde

ciddi belirsizlikler taşıyan küreselleşmenin heterojenleştirici yüzüydü aslında. Tikellerden/tikelliklerden oluşan, ortak bir anlam ufkundan yoksun bir kalabalık... Bu durum gerek teorik gerek pratik planda ciddi sıkıntıları da beraberinde getirdi; zira evrenselci olmamanın ve tüm insanlık için ortak olarak kabul edilebilecek bir anlam ufkunun olmamasının postmodern düşünürler tarafından erdem sayıldığı, eldeki teorilerin ve öğretilerin mevcut durumu açıklayamadığı bu dönemde, eldeki liberal politikalarla söz konusu tanınma talepleri arasında ciddi bir gerilim meydana geldi. Peki bu gerilim neydi?

Bu gerilim basit olarak şu şekilde ifade edilebilir: Liberal geleneğin politikadan anladığı şey ve politika yapma tarzı ile farklı kimliklerin tanınma taleplerini savunanların politikadan anladığı şey çok farklıydı. İlki ahistorik, asosyal ve amoral bir birey anlayışından hareket ederek bireyi toplumun ve politikanın kurucu öznesi olarak görürken, ikincisi belli bir tarihsel-toplumsal varoluşa sahip insandan hareket ederek onu belli bir toplumsal hakikatin taşıyıcısı, bu hakikati yaşama geçirecek varlık olarak görüyordu. Bununla birlikte, ikinci gruptakiler de bireysel hak ve özgürlükleri kabul ediyorlardı. Başka bir deyişle iki politika anlayışı arasındaki en önemli ortak nokta bireysel haklar ve özgürlüklerdi; fakat bireyden anladıkları şey ve politika anlayışları farklıydı. İlki soyut evrensel bir bireyden hareket edip bireysel düzeyde kalmak ve politikayı birey için bir araç kılmak isterken, ikinci grupta yer alanlar tarihin ve toplumun yarattığı bireyler arası derin bağlardan hareketle politikayı bir kültürün/toplum tininin (*volkgeist*) gerçekleşmesi olarak kavrıyorlardı. Liberal gelenekte birey kendisi için özgürlük talep ederken, ikinci grubun anlayışına göre bireyin kendisi için özgürlük ve eşitlik istemesi, aslında doğası gereği kendileriyle aynı tinselliği paylaştığı diğerleri ve dolayısıyla toplumun tini için özgürlük istemesi anlamına gelmekteydi. Kısaca ifade etmek istersek, biri içi boşaltılmış soyut bir evrensel birey anlayışından hareket ederek bireyler arası çatışma temelinde araçsalcı bir politika anlayışını benimseyen; diğeri ise belli bir somut toplumsal-tarihsel var oluşa sahip ve aynı nedenle diğerleriyle uzlaşmaya eğilimli bireyde gizil olarak bulunup tezahür etmeyi bekleyen toplum tininden hareketle politika yapmaya çalışan iki farklı politika anlayışı karşı karşıya gelmişti. Gerek teorik gerek pratik planda kıyasıya bir mücadele başladı ve bu mücadele hâlâ devam ediyor, sular hâlâ durulmuş değil; çünkü bu mücadeleyi provoke eden politik konjonktür varlığını koruyor. Kısaca özetlemek istersek, burada tartışılan sorun şudur: Farklı kültürlerin barış içerisinde bir arada yaşaması mümkün müdür? Farklı kimliklerin tanınma talepleri karşısında mevcut politik sistemlerin, özellikle liberal demokrasinin durumu nedir? İşte çokkültürcülük tartışmalarının temelinde bulunan sorular bunlardır; çokkültürcü politika da bu sorulara verilen yanıtlardan birisidir aslında. Elbette Türkiye de bunlardan nasibini aldı. Örneğin İslâmî cemaatlerin taleplerinde, özgül olarak türban konusunda ve Kürt sorununda mevcut sistemin bu sorunu çözmede ye-

terli olup olmayacağına ilişkin birçok analiz yapıldı. Fakat Batı dünyasındaki tartışmalardan farklı olarak, Türkiye'deki tartışmalarda bu iki farklı politika anlayışı arasındaki felsefi/teorik ardalana pek dikkat edilmedi; daha özgül bir tespit yapmak gerekirse, politik liberalizmin karşısına dikilen bu yeni politika yapma tarzının felsefi ardalanı ile fazla ilgilenilmedi. Bu yöndeki eksiği bir nebze olsun gidermeyi amaçlayan bu çalışma, bu yeni politika yapma tarzının felsefi ardalanını, çokkültürcü politikanın en önemli temsilcilerinden biri olan Charles Taylor örneğinde ele almayı amaçlıyor. Ancak öncelikle bu iki farklı politika yapma tarzı arasındaki ayrımı kısaca da olsa ortaya koymak yerinde olacaktır.

Modernite ve iki farklı politika

Modernitenin doğuşundan bu yana iki farklı politik anlayış ya da başka bir deyişle, iki farklı politika yapma tarzı ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki çatışma ile karakterize edilir; bu politika anlayışı liberal gelenek tarafından benimsenmiştir. Bu politik anlayışı benimseyen felsefi söylemlerde toplum öncesi hipotetik bir durum ve bu durumun temel belirleyici unsuru olarak bireyler arası çatışma ön plana çıkmaktadır. Bireylerin yaptıkları sözleşmeyle toplumun kuruluşundan sonra da çatışma varlığını sürdürür; fakat çatışma artık yasal sınırlarına çekilmiş ve rekabete dönüşmüştür. Bu tarz bir politika anlayışının veya politika yapma tarzının temel hedeflerinden birisi de bireylerin, yasal sınırlar içerisinde kalarak birbirlerinin haklarına tecavüz etmeksizin davranmalarını sağlamaktır. O halde bireyler için özgürce eyleyebilecekleri alanların yaratılması gerekir; bu ise negatif özgürlük kavramını gündeme getirir. Negatif özgürlük, Hobbes'dan Berlin'e değin, dışsal engellerin yokluğu olarak tanımlanmıştır. Çatışmanın mutlak olduğu toplum öncesi dönemde bireyler sürekli olarak dışsal engellere maruz kalırlar. Bireyin özgür olabilmesi bu engellerin ortadan kaldırılabilmesi demektir. Çatışmanın rekabete dönüşmesi, en azından teorik olarak negatif özgürlüğün güvence altına alınması ile mümkündür. Kısaca ifade etmek istersek, Hobbes, Locke, Mill gibi liberal filozoflar tarafından temsil edilen bu politika yapma tarzı çatışma ve negatif özgürlük kavramları temelinde kurulur ve tamamıyla bireyci bir karakter taşır.

Oysa modernitenin karanlık yüzü olarak da adlandırabileceğimiz diğer bir yüzü daha vardır ve bu yüz yukarıda betimlediğimizden oldukça farklı bir politika anlayışını temsil eder. Bu politika yapma tarzı, kökenleri Herder'e kadar geri giden Alman İdealizmi'nden, Alman Tarih Okulu ile birlikte başlı başına bir felsefi disiplin haline gelen hermenötik ile fenomenolojik felsefe geleneğinden derin bir biçimde etkilenmiştir. Bu politika yapma tarzının savunucuları, epistemolojik ve politik planda liberalizm eleştirisi yaparak yola koyulmuşlar, ortaya koydukları felsefi görüşlerinde/sistemlerinde bu liberalizm eleştirisini

çıkış noktası olarak almışlardır. Peki nedir bu eleştiri ? Alman İdealizmi'nin çözmeye çalıştığı başlıca iki sorun vardı ve aslına bakılırsa bu iki sorun çoğu zaman iç içe geçmiş halde bulunuyordu. Bunlardan ilki kartezyen dualizmin yarattığı sorunlardı. Descartes, insanı madde ve ruh olmak üzere ikiye bölmüştü; buna göre 17. yüzyılın makine-doğa tasarımına denk düşen madde/beden, mekanik bir zorunlulukla işleyen bir varoluş tarzına gönderirken; ruh, özgür iradeyi ve Akıl'ı temsil etmekteydi. Doğanın, yasaları keşfedilebilir ve üzerinde hegemonya kurulabilir bir varlık alanı olarak tanımlanmasıyla birlikte, insan, empirist epistemolojiyle, yani deney ve gözleme dayalı teknik bilimlere dönüşen doğa bilimleriyle doğanın bilgisini elde edip doğa üzerinde bir hegemonya kurdu ve doğadan dilediği gibi faydalanmaya başladı; fakat Descartes, beden/madde veya doğa ile ruh arasındaki duvarı ortadan kaldırmayı becerememiş gibi, öznelerin birbirleriyle ilişkilerini nasıl tesis edecekleri konusunda doyurucu bir açıklama da getiremedi. Sonuç olarak Descartes, insanın doğa üzerinde egemenliğini tesis etmişti; fakat kartezyen felsefede özneler arası bir ahlaki-politik bağ tesis edilmediğinden ve eldeki biricik model bu, yani kartezyen dualizm olduğundan, her birey diğerini aynı epistemolojik temele dayanarak *öteki doğa* olarak görüyordu. Daha açık bir ifadeyle, birey ötekini kendisinden farklı, bilgisine sahip olunabilir ve ele geçirilebilir/tahakküm edilebilir bir varlık, yani doğadaki nesneler gibi görüyordu. Liberal geleneğin temel aldığı bu anlayış, etiğin ve özel olarak özgür iradenin ortadan kalkmasıyla sonuçlanıyordu; çünkü bireyin tüm davranışları, bireysel karakterli ve mekanik bir biçimde işleyen tutkular ve içgüdülere dayanan özçıkar ile kavranıldığından, özgür irade ortadan kalkmaktaydı. Bireylerin iyisini belirleyen şey, bireyden bireye değişen özçıkardı; liberal geleneğe göre ortak bir tözsel iyi veya tüm bireyleri belirleyen bir etik, gereksiz ve hatta modern bireycilik açısından kabul edilemez bir şey olarak görülmekteydi. O halde irade özgür değildi ve tüm bireyler için geçerli etik ilkeler yoktu. Bu, sürekli çatışma demekti ve bunun felsefi kaynağı, doğadan *telos*'u kovarak onu makine-doğaya dönüştüren kartezyen dualizmdi. Liberal gelenek, kartezyen dualizmin bir parçasını, bedeni/maddeyi veya makine-doğayı kendi politik öğretisine temel alarak mutlaklaştırmış; bu girişim, özgür iradenin ve bireyleri bir arada tutan, birbirlerine kaynaştıran özneler arası etik bağların yok olmasıyla sonuçlanmıştı. Böylece bireyler arası çatışma ile karakterize edilen bir politika anlayışı ortaya çıkmış, çatışma politikanın temeli haline gelmişti. Hiç kuşkusuz, liberal geleneğin epistemolojisi de bu durumun ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştı. Bu nedenle Alman İdealizmi'nin çözmeye çalıştığı ikinci sorun, kartezyen dualizm ile ortaya çıkan çatışmanın liberal gelenek tarafından mutlaklaştırılması, hatta hipostazlaştırılmasıydı. Liberalizmin çatışmayı bu denli merkeze alabilmesini olanaklı kılan şey ise liberalizmin epistemolojisiydi. Bu epistemoloji, empirizm, sensualizm ve pozitivizm ile karakterize ediliyordu; Alman İdealizmi'ni temsil eden filozoflar, bu epistemo-

lojinin etik ve politik erimlerini ortaya koydular. Modern doğa bilimlerinin epistemolojisi olan bu epistemoloji, insanın tutkuları peşinde koşan hayvan olarak kavranmasına yol açmakta, iyi özçıkarı peşinde koşan bireye göre tanımlandığından etik relativizme yol açmakta ve bunun sonucu olarak kendi benliğine gömülmüş, kendi tutkuları peşinde koşan apolitik, asosyal ve ahistorik bir özne tasarımı ortaya çıkmaktaydı. Bu özne tasarımı, çatışmadan kurtulmayı imkânsız hale getiriyordu. Bunlara ek olarak, empirizm, sensualizmle birlikte kendi ipini kendisi çekmişti. Locke, bilgi dediğimiz şeyin aslında serbest çağrışımla oluşan soyutlamadan ibaret olduğunu söylemiş, ardından Berkeley hakikatin kendisine hakikat diye inandığımız şey olduğunu öne sürmüş ve nihayet Hume bilginin psikolojik beklentiden daha fazla bir şey olmadığını savlamıştı. Artık insanoğlunun elinde bilgi diye bir şey kalmamıştı; epistemolojideki bu güçsüzlüğün etik plandaki sonucu "zevkler ve renkler tartışılmaz" ilkesinin geçerli hale gelmesiydi. Modern toplum, kartezyen dualizm aşılamadığında ve liberal epistemoloji temel alındığında, birbirleriyle asla kaynaşamayacak ve birbirlerine daima yabancı kalacak bireylerin oluşturduğu bir kalabalıktan ibaret olmaya mahkumdu.

Alman İdealizmi, modernitenin doğa tasarımını eleştirerek ve dönüştürerek işe koyuldu. Kant, fiziko-matematiksel yasalarla açıklanan makine-doğa tasarımını eleştirdi; o, böylesi bir doğa tasarımından ne gibi bir felsefi antropoloji çıkacağının farkındaydı. Buradan çıkarsanabilecek olan özne anlayışı olsa olsa kartezyen özne veya liberal bireydi. O halde doğadan kovulan *telos* geri çağrılmalı ve insanın salt fenomen değil, numen, yani doğası gereği ahlaki bir varlık olduğu gösterilmeliydi. Kant, ahlak felsefesinde bunu otonomi kavramıyla temellendirdi. Böylece negatif özgürlüğün yerini insanın kendi doğasını gerçekleştirmesi, kendi koyduğu yasalara uygun davranması demek olan pozitif özgürlük aldı. Ancak burada bir saptama yapmakta fayda var: Kant, liberal geleneğin temel kavramlarından olan negatif özgürlük kavramını tamamıyla reddetmedi; o, tüm ardılları gibi, negatif özgürlüğü pozitif özgürlüğün bir aracı haline getirdi. Buna göre negatif özgürlük pozitif özgürlüğün gerçekleştirilmesi için alan yaratacak, böylece onun hizmetinde olacaktı. Aynı durum liberal geleneğin baş tacı ettiği bireysel haklar ve özgürlükler için de geçerliydi. Kant ve ardılları bu hakları olduğu gibi devraldılar; fakat özellikle ardılları insanın kendini gerçekleştirmesinin bireydeki toplumsal tinin açığa çıkmasıyla mümkün olduğu konusunda ısrar ettiler. Hatta Fichte'den başlayarak, devletin/politik yapının gerektiğinde özel mülkiyet ve serbest ticaret gibi liberal gelenek açısından bireysel haklar ve özgürlüklerin doğal birer uzantısı/parçası sayılan etkinlikleri toplumun tinselliğini korumak adına askıya alabileceğini kabul ettiler. Alman İdealistlerine göre, bireyler arası çatışma toplumsal tinin potasında eriyip gitmeye mahkumdu; zira insanı insan yapan şey, liberallerin savladığı gibi tutkular değil, kültürel bir varoluşa sahip olmasıydı. Kültürel varoluş, onlara

göre, insanın tarihsel-toplumsal varoluşunun zorunlu kıldığı, rasyonel nitelik taşıyan bir tinsel uzlaşımdı.

Eğer kaldığımız yerden konuya geri dönersek, Kant, her ne kadar ardıllarına oldukça değerli bir miras bırakmış olsa da, yaşlılık döneminde kendisinin de kabul ettiği gibi, açık ve kapsamlı bir politika felsefesi geliştirmeye fırsat bulamadı; bunun sonucu olarak Kant, etik düzeyde kalmakla yetindi. Politikayı düşünme tarzı açısından Kant'ı özgün kılan yanı, onun felsefi antropolojisinde ve etiğinde cisimleşen çatışmacı olmayan özne/birey anlayışıdır. Fichte, Schelling ve Hegel ise Kant'ta eksik olan bu yanı, yani çatışmayı yeniden devreye soktular. Her üçü de çatışmanın olmadığı yerde politikanın olmayacağını/doğmayacağını biliyorlardı; doğa tasarımı üzerinde farklılaşsalar da, üçü de pozitif özgürlük, otonomi ve kendini-belirleme gibi Kant felsefesinin temel kavramlarına büyük ölçüde sadık kaldılar. Artık sorun Kant'tan miras kalan özne tasarımının hem çatışmaya uygun hale getirilmesi hem de etik ve politik planda diğer öznelerle kolayca kaynaşabilecek bir biçimde otonomi, pozitif özgürlük ve kendini-belirleme gibi temel kavramlara dayandırılmasıydı. O halde sorunun çözümü öznenin belirlenmesinde yatıyordu.

Alman İdealistleri, hipotetik bir durumdan hareketle değil, veri olan haliyle bireyden hareketle farklı bir özne tasarımına ulaştılar. Buna göre insan zaten belli bir toplumda yaşıyordu; bu, insanın zaten tinsel bir varoluşa sahip olduğu anlamına geliyordu. Kısacası insan, liberallerin savladığının tersine, toplumsal, tarihsel ve ahlaki bir varoluşa sahipti. İnsanın bilinci, içinde bulunduğu toplumun töresine (*Sittlichkeit*), tarihine, ekonomik ve politik düzenine göre içerik kazanıyordu. İnsanın bilinci, içinde yaşadığı toplumun töresine göre şekillendiğinden, aslında tüm toplumsal yapılanım da buna bağlı olarak şekillenmekteydi. Bilgi dediğimiz şey de aslında bu öznenin konuşmasından, yargı vermesinden başka bir şey değildi; çünkü doğa veya dünya konuşmuyor, kendi hakikatini dile getirmiyordu. Öznenin bilgi edinebilmesi, liberal geleneğinkinden farklı yeni bir doğa tasarımı ile, buna bağlı olarak, yeni bir özne tasarımını gerektirmekteydi. Doğa tasarımında *telos* yeniden devreye sokuldu ve bu doğa tasarımından hareketle, yeni bir özne anlayışı geliştirildi. Böylece, kendi ipini çeken empirist epistemolojinin açmazlarından kurtulmak için, özneyi temel alan bir epistemoloji geliştirildi. *Tabula Rasa* olarak Akıl, kesin ve güvenilir bilgiye ulaşamıyordu; makine-doğanın yasaları salt deney ve gözlem ile keşfedilemiyordu. O halde bilgi dış dünyada/nesnede değil bilgi edinen varlık olarak öznede temellenen bir şeydi. Bu nedenle özne, doğanın düzenini doğru bir biçimde kavrayacak, deney ve gözlemi doğru yorumlayıp güvence altına alacak bir biçimde yeniden yapılandırıldı. Doğa tasarımı ve epistemolojideki bu dönüşümü gerçekleştirmekle amaçlanan şey, liberalizmin içine düştüğü açmazları çözmek ve elbette kartezyen dualizmi aşmaktı. Alman İdealizmi, bilginin ve bilincin tarihsel bir serüveni olduğunu Kant'tan beri kabul etmekteydi; buna göre özünde

tamamıyla rasyonel bir süreç olan bu serüven, farklı aşamalardan veya uğraklardan geçerek nihai hedefine ulaşıyordu. Burada gerçekleşen değişim epistemolojik planda nesneden özneye doğru iken politik planda bireyci-çatışmacı politika anlayışından kültürcü (*culturalist*) anlayışa doğrudur. Epistemolojik planda gerçekleşen özneye kayış, empirizmin yarattığı güçlüklere bir yanıt bulmaya yöneliktir; kültürcü politika anlayışı ise kartezyen dualizmin ve liberalizmin yarattığı ve yukarıda değindiğimiz güçlükleri aşmaya yöneliktir.

Buraya değin felsefe tarihindeki kökenleri hakkında kısa bir serimleme yaptığımız bu politika anlayışı, farklı versiyonlarıyla birçok politik hareketin meşrulaştırıcısı/ilham kaynağı olmuştur. Yaşadığımız çağda boy gösteren farklı kimliklerin tanınma taleplerinin dile getirilişinde hemen her zaman bu politika yapma tarzı egemen olduğundan, Alman İdealizmi, hermenötik ve fenomenolojiden esinler taşıyan veya bizzat bu felsefi geleneklere göndermede bulunan söylemlerle söz konusu talepler haklı çıkarılmaya, karşı tarafa kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle çokkültürlülük/çokkültürcülük tartışmalarında bu felsefi geleneklerin tartışma zeminini oluşturması anlaşılır bir durumdur. Taylor, Walzer ve Sandel'ın temel figürlerini oluşturduğu etnik ve dinsel kimliklerin tanınma taleplerine ilişkin tartışma ve söylemlerde, Herder, Fichte, Schelling ve Hegel oldukça önemli bir yer tutmaktadırlar.

Charles Taylor: Liberal kültürcülük

Yaşadığımız çağda liberal demokrasiyle yönetilen ülkelerde, daha önce de değindiğimiz gibi, mevcut sisteme direnç gösteren ve hatta yer yer sistemin sorgulanmasına, sınırlarının zorlanmasına yol açan farklı kimliklere ilişkin tanınma talepleri olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kanada, oldukça elverişli bir örnek teşkil eder; zira Quebec sorunu uzun yıllardır liberal demokrasiyle yönetilmekte olan Kanada'daki merkezî yönetimin başını ağrıtmaktadır. Quebec sorunu, önce Quebeclilerin kendi anadilleri olarak gördükleri Fransızca'nın kendi eyaletlerinde resmî dil olmasını talep etmeleriyle başlamış; daha sonra bu talebin içeriği Fransız yaşam tarzına özgü her şeyi içerecek şekilde genişlemiştir. Merkezî yönetim, bu talepleri karşılamak üzere salt Quebec'e/Quebeclilere özgü hakları içeren bir anayasa taslağını devreye sokmuşsa da, bu girişim başarıya ulaşamamıştır. Quebec sorunu, Quebeclilerin sürekli değişen, artan talepleri ve nihayet iki kez referanduma götürülüp reddedilen bağımsızlık isteğiyle iyice içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Bu ülkede liberalizm kurumsallaşmıştır ve bundan geri dönüş yoktur. Öte yandan ortada bireysel karakter taşıyan liberal öğretinin sorgulanmasını, gözden geçirilmesini kaçınılmaz kılan bir etnik kimliğe ilişkin tanınma talebi vardır; bu etnik kimliğin tanınmasını talep edenler, liberal öğretinin karşılamakta güçlük çektiği bir şeyi istemektedirler: Kolektif haklar. O halde liberalizmin kurumsallaştığı bu ülkede hem liberal

olan hem de bu talebi karşılayacak yeni bir liberal anlayışın ortaya konması gerekir. Başka bir deyişle bir yandan bireysel haklar korunacak, öte yandan kolektif haklar gözetilecektir. Peki bu nasıl mümkün olacaktır? Bu türden bir politik anlayışın tesis edilebilmesinin yolu, yukarıda betimlediğimiz iki farklı politika anlayışının Kanada örneğine uygun bir çözüm üretecek bir biçimde telifinde yatar.

Söz konusu telifi temel alan politika anlayışının en önemli ve bilindik temsilcilerinden birisi, Kanadalı düşünür Charles Taylor, bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Taylor'ın kültürcü politika üzerine düşüncelerini ele almak, kültürcü politikayı ve onun çağımızdaki formunu anlamak açısından yerinde olacaktır. Taylor da, kendisinden esinlendiği Alman İdealizmi gibi felsefi antropolojiyle işe başlar. Taylorcı öznenin felsefi kökenleri Thomasius, Rousseau ve Herder'de bulunur; buna göre her insan gerçekten kendisi olmak, ahlaki bir varlık olmak ve diğerleriyle ahlaki bağlar kurmak yönünde güçlü bir eğilime sahiptir. Thomasius'un insan ruhunun/aklının derinliklerinden gelen "içsel ses", Rousseau'nun "varoluş duygusu" olarak tanımladığı şeyi Herder şu şekilde tanımlar: "*Benim* tarzım olan belli bir insan olma tarzı vardır. Bu tarzda, başka bir kimseninkine öykünmeden yaşamak durumundayım. Fakat bu durumda kendime karşı dürüst olmam yeni bir önem kazanır. Eğer olamazsam, yaşamının anlamını kavrayamam, benim için *insan* olmanın ne olduğunu bilemem" (aktaran Taylor, 1991: 28-29). O halde insan kendi hakikatine ulaşmaya çalışacak, bu çabayı gerçekten kendisi olmak anlamında bir ahlaki ideal olarak benimseyecektir. Taylor bunu otantiklik ideali olarak adlandırır ve modern bireyciliğin ihmal edilmiş ahlaki özü olarak kavrar (Taylor, 1991: 16).

Peki birey nasıl olup da kendi hakikatine ulaşacak, gerçek anlamda kendisi olacaktır? Taylor'ın bu soruya yanıtı "hermenötik döngü"dür. Hermenötik döngü, bireyin içinde yaşadığı toplumun töresini anlaması, yorumlaması ve içselleştirmesinden oluşan bir süreçtir. Buna göre birey, yoruma dayalı bu süreçte kendisinin kim olduğu sorusunu kendisine ve kaçınılmaz olarak içinde yaşadığı toplumun töresine soracak, yaşamının anlam ve değerini burada, yani içinde yaşadığı toplumun tinselliğinde, kültüründe arayacaktır; bu sorunun yanıtlanması, bireyin nerede durduğuyla ilgilidir. Taylor'a göre bu sorunun evrensel, anakronik, ahistorik ve akozmik bir yanıtı yoktur. Daha açık bir ifadeyle söylersek, bu sorunun tüm özneler için geçerli ve tek-biçimli bir yanıtı yoktur. Modern toplum, her ne kadar baskıcı olsa da, aslında kültürel, politik, tarihsel nedenlerden dolayı çokkültürlü, yani farklı aidiyet gruplarının bulunduğu parçalı bir yapılanım gösterir. O halde bireyin kendi kimliğini keşfetmek için yaptığı yorumlama etkinliği, onun varoluşsal kökenleri demek olan farklı aidiyet gruplarıyla kurduğu bağları ortaya çıkararak anlamlı ve kendisi için değerli bir bütün oluşturmak amacına yöneliktir. "Kendini yorumlayan hayvan olarak insan" kendi benliğini bu süreçte kuracaktır. Bu süreç salt geçmişle ilgili olma-

yıp, insanın geleceği açısından da belirleyicidir; zira insan kendi geleceğini sahip olduğu anlam ufkundan hareketle kurar. İnsanın sahip olduğu bu anlam ufku ise, diğerleriyle ilişkisinde kurulur. Bunun nedeni, insanın benliğinin, liberallerin ve evrenselci felsefenin savladığının tersine, monolojik değil diyalojik bir karakter taşımasıdır (Taylor, 1985 cilt II: 23-24).

Taylor'a göre bu yorumlama sürecinin temelinde insanın doğası gereği sahip olduğu bir özellik olarak ahlaki yönelim vardır; dolayısıyla insan kendi benliğini kurmaktan kaçamaz. "Ahlaki yönelimimiz olmaksızın son derece önemli olan bu uzayda iş görememiz, onun içerisinde nerede oturduğumuzla ilgilenmeyi kesemeyeceğimiz anlamına gelir" (Taylor, 1985 cilt I: 42-43) diyen Taylor, bu zorunluluğu/kaçınılmaz durumu şu şekilde ifade eder:

> Benim temel tezim, kimliğin veya (...) kendi yaşamını anlamlı kılmanın farklı koşulları arasında yakın bir bağlantı olduğudur. Mesele şu şekilde ortaya konabilir: Kendimizi iyiye yönlendirmekten ve böylece konumumuzu ona göre belirlemekten başka bir şey yapamadığımızdan, yaşamlarımızı, kaçınılmaz bir biçimde, anlatısal bir tarzda, bir araştırma olarak kavramamız gerekmektedir. Fakat başka bir noktadan da işe başlanabilir: Zira konumlarımızı iyiye göre belirlememiz gerekir, bu yüzden iyiye ilişkin bir yönelim olmaksızın hiçbir şey yapamayız ve buna bağlı olarak, yaşamımızı tarih içerisinde göremeyiz. Hangi yönden olursa olsun, bu koşulları aynı gerçekliğin bağlantılı olguları, yani insani amilin (*human agent*) kaçınılmaz yapısal gerekllikleri olarak görüyorum (Taylor, 1989: 51-52).

Taylor'ın felsefi antropolojisinde yer alan hermenötik özne tasarımı, bireyin yorumlama etkinliğinin, aslında tikeldeki tümelin bulunmasını, açığa çıkarılmasını veya keşfedilmesini içeren bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Zira her ne kadar yorumlama etkinliğinde bulunsa da, bulmaya çalıştığı şey içinde yaşadığı aidiyet grubunun tözsel iyisi, töresidir. Buradan hareketle kurduğu benliği/kimliği onun hakikati olacaktır. Bunun anlamı ise basit olarak şudur: Birey elde ettiği kimliği veya benlik-imgesi (*self-image*) tehdit altında olduğunda kimliğini/benlik-imgesini kıyasıya savunacaktır.

Buraya değin yaptığımız serimlemeyle, Taylor'ın felsefi antropolojisindeki hermenötik özne tasarımını ortaya koymaya çalıştık. Bu özne tasarımı kültürcü politika anlayışının çağımızdaki en önemli temsilcilerinden biri olan Taylor'ın politik düşüncesini anlamak açısından son derece önemlidir. Taylor'ın politik düşüncesi, aslında felsefi antropolojisinin politikaya uygulanmasından ibarettir. Taylor, bu noktada aradığı dayanağı Herder'de bulur; buna göre otantiklik idealinin, bireysel düzeyin üstünde, kendisine uygulanması gereken bir ikinci düzey daha vardır. Daha açık bir biçimde ifade edersek, tıpkı bireyler gibi, toplumların da benlik-imgeleri ve kimlikleri vardır ve bunlar o toplumun hakikatidir. Alman toplumu Fransız toplumu gibi yaşayamaz. Bir toplum kendi hakikatinin tehdit altında olduğunu düşündüğünde, tıpkı bireyler gibi ve belki de

bireylerden çok daha şiddetli bir biçimde reaksiyon gösterir. Sömürgeciliğe karşı verilen kanlı mücadelelerin altında yatan şey budur. Kısaca ifade edersek, salt bireyler değil toplumlar da otonomi talebinde bulunurlar; aynı durumun modern toplumlarda tanınma talebiyle ortaya çıkan farklı kimliklerin tümü için geçerli olduğunu da kabul etmek gerekir (Taylor, 1992: 62-67). Bu noktada Taylor'ın yanıtlaması gereken bir soru mevcuttur: Eğer modern toplumlar, aslında bugüne değin bastırılmış kimliklerin tanınma taleplerini karşılamak durumunda olan çokkültürlü toplumlarsa, politika ne olacak, nasıl bir politika yapma tarzını benimsemek gerekecektir?

Taylor'a göre modern liberal toplumlar, toplumsal homojeniteyi tesis etmek adına, bugüne değin barındırdığı farklı kimlikleri bastırmış veya farklı kimliklerin tanınma taleplerini görmezden gelmiştir. Oysa modern liberal toplumların tümü, aslında *de facto* heterojen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, gerektiğinde bireysel hakları ikinci plana atacak kadar radikal çokkültürcü politikalar üretilmelidir. Bu durumda çıkış yolu, evrenselci liberal politikalar yerine her toplumun kendi çözümünü kendi töresinden hareketle bulmasıdır. Ancak yine de söz konusu toplumların politik sorunlarının çözümü için başvurabilecekleri ortak bir kaynak vardır: Hıristiyanlık. Ona göre Hıristiyanlık, tarihsel olarak tüm modern Batı toplumlarının ruhuna sinmiştir, içkindir ve kullanışlıdır. Evrenselci-rasyonalist ahlak anlayışları/anlam ufukları ise, tepeden inmeci, soyut ve kullanışsızdır. Hıristiyanlık'ın içerdiği iyilikseverlik, yardımlaşma, dayanışma vb. temalar, çağlar boyunca işlenegelmiş ve çözüm üretmişlerdir (Taylor, 1989: 321-355; 515-521). Burada Hıristiyanlıkla kastedilen şey, ne engizisyon ne de bir din olarak Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlık, Taylor'a göre, verili olan bir anlam ufku ve politik sorunların çözümü için güçlü bir ahlaki kaynaktır.

Peki söz konusu anlam ufku nedir ? Taylor'a göre bir anlam ufku veya ahlaki kaynak olarak Hıristiyanlık'ı yardıma çağırmak, Ortaçağ'daki gibi Tanrı'nın her yere sinmesini istemek değildir. Başka bir deyişle bir anlam ufku olarak Hıristiyanlık, mevcut toplumsal ve politik sorunların çözümü için bir kaynaktır; fakat bu kaynağın Ortaçağ'ın tanrı-merkezli toplum ve politika anlayışı ile asla ilişkilendirilmemesi gerekir. Buna ek olarak herkes, sahip olduğu ahlak anlayışını bir kenara bırakarak, Hıristiyanlık'ın veya başka bir teistik kaynağın etiğin temeli veya biricik anlam ufku olması gerektiğini kabul etmek zorunda değildir. Hıristiyanlık'ın veya başka bir teistik kaynağın önerilmesi, ne bu kaynağın toplumsal ve politik sorunların çözümünde diğer kaynaklara göre benimseyenler açısından daha avantajlı olduğu ne de söz konusu kaynağın herkes için geçerli olduğu anlamına gelir. Daha açık bir biçimde ifade etmek istersek, böyle bir anlam ufkunun önerilmesi, Hıristiyanların toplumsal ve politik sorunların çözümünde diğer anlam ufuklarını benimseyenlere göre daha avantajlı olduğu anlamına gelmediği gibi, Hıristiyanlık'ın mutlak bir biçimde diğer ahlaki kaynaklardan üstün olduğu anlamına da gelmez. Nitekim İslâmiyet, Yahudilik ve

diğer birçok tinsel-ahlaki kaynak, çok yüksek değerleri içermektedir. Dahası ateizm bile, bu türden yüksek değerler içerebilir. Liberallerin anlayamadıkları şey, liberal teorilerin "yaşamsal iyiler"e, yani bireylerin yaşamlarını sürdürmek için gereksinme duydukları bireysel ve göreli karakter taşıyan iyi anlayışına yer verdiği, fakat yaşamlarımızın, kendileri üzerinde yükseleceği "kurucu iyiler"e, yani tüm bireyleri kuşatıp kaynaştıran ve birbirlerine bağlayan, "biz" kılan ortak iyiye yer vermediğidir. İşte Hıristiyanlık'ın ahlaki bir kaynak olarak önerilmesinin ardında yatan şey budur (Taylor, 1991: 240-241).

O halde yapılması gereken şey, geleneği yeniden yorumlayarak mevcut koşullara uyarlamaktır. Taylor İslâmiyet'i laiklikle, dolayısıyla çağdaş liberal demokrasiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle, kendi olumsuzlar ve kendi politik düşüncesinin geçerlilik alanı dışına çıkarır (Taylor, 1995).

Taylor'ın yukarıda ifade ettiğimiz düşünceleri, relativizmin modern kültürdeki serüveninden bir kesittir aynı zamanda. Liberal gelenek, relativizmi etik alanla sınırlamıştı; zira liberal gelenek ortaya koyduğu politik öğretinin evrensel olduğunu, etik relativizmin liberal bireyciliğin güvencesi olduğunu savlamaktaydı. Kökenleri Alman İdealizmi'ne kadar geri giden ve Alman Tarih Okulu tarafından temsil edilen *tarihselcilik* ve tarihselcilik tarafından önce bir metodoloji daha sonra felsefi bir disiplin haline getirilen *hermenötik* ise, insanlık tarihinin birbirinden bağımsız, aralarında zorunlu geçişler bulunmayan tarihsel dönemlerden oluştuğunu savladı. Buna göre her tarihsel dönem kendine özgü bir tinselliğe sahipti ve kendisinden önceki veya sonraki diğer bir tarihsel döneme zorunlu bir geçiş içermemekteydi. Bu, etiğin, bilginin, politikanın, yani bir bütün olarak kültürün tarihsel bir var oluşa sahip olduğu, tarihte sürekli bir değişimin var olduğu anlamına geliyordu. Kültürün içinde bulunduğu tarihsel döneme göre kavranılması gerektiğini savlayan ve *tarihsel relativizm* olarak adlandırılan bu anlayış, farklı kültürlere, ulusların tarihine de uygulandı; kültürcü politika, özgül olarak Taylor için bunun anlamı, her toplumun kendi tarihinden getirdiği ve yaşama geçirmek istediği bir tarihsel-toplumsal hakikati, yani kendi Tin'i veya töresi olacaktır. Her toplum, medeniyetler hiyerarşisinde farklı bir düzeyi temsil eder ve kendi Tin'ini gerçekleştirmede farklı bir güzergâhı takip eder. Bu durumda tüm toplumlar için geçerli evrensel bir politik öğreti ve sistem olamaz; bu etik relativizm ile tarihsel relativizmin beslediği politik relativizmdir. Böylece liberalizm kaynaklı etik relativizm ile Alman İdealizmi ve hermenötikten gelen tarihsel relativizm, politik relativizm ile taçlanır; artık her toplum kendi yoluna gidecektir.

O halde Taylor'ın yapmaya çalıştığı şeyin modern liberal toplumların yalnız ve mutsuz bireylerine "tözsel bir iyi" anlayışı temelinde bir anlam ufku önermek suretiyle onların yaşamlarını anlamlı ve değerli kılmak olduğunu teslim etmemiz gerekir. Ancak Taylor'ın felsefi antropolojisinde ve çokkültürcü politikasında karşımıza çıkan birey tanınma talep etmektedir ve bu nedenle politik

mücadele içindedir. Politik mücadele veya politikanın kendisi farklı kültürlerin/kimliklerin tanınma talepleriyle şekilleneceğine göre, politikanın ontolojisi töre olacak, yeni politika yapma tarzı, kökenlerini Alman İdealizmi, hermenötik, ve fenomenolojideki kültürcülükte (*culturalism*) bulan "kültürcü politika" olacaktır. Modern toplumlar aslında çokkültürlü ve heterojen toplumlar olduklarına ve kolektif hak talepleri bireysel haklara dayalı mevcut politik sistemle karşılanamayacağına göre, kültürcü politikanın amacı, politik bireyler aracılığıyla çokkültürcü politikalar üreterek gerçek bir liberal çoğulcu demokrasiyi tesis etmek olacaktır.

Buraya kadar sorun yok gibi. Ancak Taylor'ın çokkültürcü politikasının dikkatlice incelenmesi, onun taşıdığı güçlükleri, kusurları kolayca açığa çıkarabilmemizi sağlar. Taylor'ın temel yanılgısı, farklı aidiyet gruplarını/kolektiviteleri kendi içine kapalı, donuklaşmış bloklar olarak kavramasıdır. Her kolektivite kendi hakikatine sahiptir ve bu hakikati kıyasıya savunacaktır. Bu durumda farklı kolektivitelerin birbirleriyle barış içerisinde yaşamaları bir hayaldir; çünkü iki hakikat bir koltuğa sığmaz veya aynı telde oynamaz. Gerçi Taylor farklı kültürlerin birbirleriyle temas etmesini sağlamak için Gadamer'den aldığı "ufukların kaynaşması"nı (*fusion of the horizons*) önermektedir; fakat bu, hangi kültürlerin değerli ve önemli olduğunu belirlemek için yapılacak akademik bir çalışmadan daha fazla bir şey değildir (Taylor, 1992: 68). Taylor'ın politikasında pratikte ne yapılması gerektiğine dair net bir çözüm yolu yoktur. Bu her kültürün kendi politikasını tesis etmeye yönelmesi, kendi hukukunu geçerli kılmak istemesi demektir; böylece Türkiye'de de tartışılan çokhukukluluk gibi ucubeler ortaya çıkar. Bu sürecin veya akıl yürütmenin politik erimi kamusal alanın parçalanmasıdır; kamusal alanın parçalanması, tüm özneleri birbirlerine bağlayan ortak bağ dokusunun ortadan kalkması anlamına gelir ki, bu, daha önce ifade ettiğimiz anlamda politikanın ölümüdür.

Habermas, Taylor'ın temel yanılgısının geleneği yanlış kavramasında yattığını belirtir; ona göre gelenek, tarihin belli bir anında doğup belli bir kalıbı aldıktan sonra donuklaşmış bir şey değil, tarih boyunca dönüşümler geçirerek oluşagelmiş bir şeydir. Gelenek, Taylor'ın sandığı gibi, statik değil kendini içinde bulunduğu koşullara göre uyarlayabilen dinamik bir yapıdır. Taylor'ın bu temel yanılgısı, onu hukuk konusunda da yanılgıya düşürür; Habermas'a göre hukuk, Taylor'ın savladığı gibi, tikeli temel alan tarafgir bir kurum olamaz. Tikeli temel alan tarafgir bir hukuk talep etmek, etiğin hukuka bulaşmasını ve tarafsızlık başta olmak üzere hukukun temel nitelikleri olan soyutluk, genellik, evrensellik gibi özelliklerin ortadan kalkmasını kabul etmek demektir.

Habermas'ın Taylor'a yönelttiği ikinci eleştiri, kolektivitelerin kapsamı ile ilgilidir. Habermas'a göre Taylor, farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerinin tümünü aynı kefeye koymaktadır ve bu gerek teorik gerek pratik düzeyde kabul edilemez, doğrulanamaz olan ciddi bir yanılsamadır. Feminizmin tanınma

talebi ile etnik kimliklere ilişkin tanınma talepleri doğaları bakımından farklıdırlar; bunlardan ilki kendi benlik-imgesinin kabulü/tanınması için mücadele verirken, ikincisi ötekini tanımlayıp dışlayarak kendi kimliğinin kamusal alandaki tahakkümü için mücadele vermektedir. Bu durum, ortaya çıkacak çatışmanın niteliği (hukuki, politik, kültürel, ekonomik) açısından ve çatışma düzeyinin farklılık göstermesinde belirleyicidir (Habermas, 1996: 113-139)

Taylor'ın çokkültürcü politikasının en önemli kusurlarından birisi de, liberalizmin can damarı sayılabilecek olan araçsalcılıktan (*instrumentalism*), yani ister doğal (*Naturafact*) ister yapay (*Artefact*) olsun her şeyin, bireyin kendi tutkularını doyurmada, özçıkarını elde etmede salt bir araç olduğu düşüncesinden kaçınayım derken, gerektiğinde bireysel hakları ikinci plana atacak ölçüde kolektiviteleri mutlaklaştırması, onları açıkça bireyin üzerine yerleştirmesidir. Taylor, araçsalcılığın, bireyleri kendi tutkuları peşinde koşmaktan öte bir kaygısı olmayan, kendi benliğine gömülü, toplumsal sorunlar karşısında duyarsız, atomize ve apolitik öznelere dönüştürdüğünü, bunun üstesinden gelmek için kurucu iyilere ve bu iyileri güvence altına alan kolektif haklara ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Peki Taylor nasıl olup da böyle düşünebilmektedir? Bu sorunun yanıtı açıktır: Tikelin aslında tümel olması ve modern bireyin tek yaşamsal sorununun kolektif haklar sorunu olduğuna ilişkin yanılsama. Modern bireycilikle bağdaştırılamaz olan bu durum, Taylor'ın çokkültürcü politikasının anti-demokratik doğasının ifadesidir; bu tahlile, geliştirdiği politik anlayışın salt Hıristiyan Batı dünyası için geçerli olduğunu da eklersek, bu politikanın ayrımcı, Batı-merkezci ve anti-demokratik doğası tam olarak ortaya çıkar. Burada gizil olarak ifade edilen sav kısaca şudur: Her toplum kendi töresini gerçekleştirmeye yönelmektedir. Uygar olmak/uygarlık *telos*'tur ve her toplum bu yolda belli bir uğrağı veya uygar olmanın belli bir düzeyini temsil etmektedir. Başka bir deyişle, toplumlar arasında, bu *telos*a uygunlukları, yakınlıkları bakımından, hiyerarşik bir düzen vardır. Bu anlayış, Alman İdealizmi, tarihsicilik ve fenomenolojiden beslenen bir sentezdir.

Kısaca özetlemek istersek, Taylor'ın çokkültürcü politikası, içinde bulunduğumuz sorunlar ve bu sorunları mevcut liberal demokrasinin sınırları içerisinde çözüp çözemeyeceğimiz üzerine düşünmemizi sağlayacak bir teorik olanak olarak düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında, Taylor'ın çokkültürcü politikası, felsefi/teorik düzeyde Alman İdealizmi, hermenötik, fenomenoloji ve postmodernizmden beslenen, pratikte ise küreselleşme sürecini karşılamak durumunda olan bir politika anlayışını temsil eder. Buna göre her toplum kendi Tin'ine sahiptir ve tarihsel bir varoluşa sahip olan bu Tin, hermenötik ile kavranacak, fenomenolojisi yapılarak medeniyet hiyerarşisinde hangi seviyede veya medeniyet yolunda hangi uğrakta bulunduğu belirlenecektir; kültürcü politika, evrenselcilik karşıtı olduğundan, farkı, farklı olanı, tikeli yüceltecek, kutsayacaktır; bu, kültürcü politikanın postmodern karakterini yansıtır. Bu politik anlayış, gele-

neksel liberalizm olamaz, ancak yukarıda saydığımız felsefi geleneklerin yanı sıra liberal haklar öğretisinden de beslenen, yani bireysel haklar ve özgürlükleri kabul ettiği gibi bireyci karakter taşıyan bu öğretiyi kolektif haklara uyarlamaya çalışan ve geleneksel liberalizmi mevcut koşullara uyarlama çabasında olan bu politikanın ne olacağı/olduğu açıktır: Kültürcü liberalizm.

Ancak yukarıda betimlediğimiz eleştirileri de dikkate alarak, Taylor'ın politikasının ciddi kusurlar taşıdığını kabul etmemiz gerekir. Öncelikle kültürcü politika gelenek kavramını yanlış yorumlamıştır; kültürcü politikanın körlüğü -ki bu aslında Alman İdealizmi'nin körlüğüdür- geleneğin dinamik ve adaptasyon yeteneği olan bir tinsel var oluşa sahip bir şey olduğunu kavrayamamasında yatar. Alman İdealizmi ve bu geleneğin bağrından çıkıp gelen fenomenoloji, geleneğe dair söz konusu körlüğü beslemektedirler. Zira her iki felsefi gelenek de zamanla, yani belli bir tarihsel süreç içerisinde kendini açımlayan ve belli uğraklardan geçerek kendini gerçekleştiren bir kültür anlayışından hareket etmektedirler. Örnek vermek gerekirse, bir ulus (*Volk*), kendi tinini (*Volkgeist*) gerçekleştirmeden önce, ulus-öncesi (*Urvolk*) bir durumda bulunur. Bu, tıpkı bir tohumun bitki olup ağaca dönüşmesi ve meyve vererek kendi doğasını gerçekleştirmesi gibi bir süreçtir; fakat tohumun, kendini gerçekleştirmek adına, diğer tohumlarla, bitkilerle ve hatta kendi dışındaki tüm varlıklarla mücadele halinde olduğu ve sonuçta kazanmak zorunda olduğu bir süreç. Alman İdealizmi ve fenomenoloji, bu kavrayış biçimini tüm kültürler/gelenekler için geçerli sayar. O halde kültür/gelenek, tarihsel olarak şekillenir, zıtlarıyla mücadele ederek kendini gerçekleştirir ve sonra da donup kalır. Oysa kültürün/geleneğin tarihsel olarak şekillendiği doğru olmakla birlikte gözden kaçan iki nokta vardır: Geleneklerin değişimi bir noktada donup kalmaz, süreklidir ve geleneğin kendisi olması, kendini tanımlayabilmesi, yani farklılığın olabilmesi için ötekinin varlığı *sine qua non* koşuldur. Bir kültür/gelenek, kendisini ötekiyle ilişkisinde tanımlar ve var eder. Oysa kültürcü politika, belli bir geleneğin kendini gerçekleştirmesi adına, ötekinin varlığının sınırlandırılmasını, alt edilmesini ve hatta ortadan kaldırılmasını öngörür. Böylece kültür/gelenek donuklaşmış bir halde kendi başına kalakalır.

İkinci olarak belirtmemiz gereken husus, gerektiğinde bireysel haklar ve özgürlüklerin, belli bir kültürün kendini gerçekleştirmesi adına, askıya alınması veya ortadan kaldırılmasının kabul edilemez bir durum olduğudur; bu, tamamıyla birey karşıtı, anti-demokratik ve modernitenin ruhuna aykırı bir durumdur. Kültürcü politika, kolektif haklar adına tüm bireysel hak ve özgürlüklerimizden feragat etmemizi talep etmektedir. Bu talebin kökeninde bireyin zaten belli bir toplumsal hakikatin taşıyıcısı olduğu gibi politik erimleri bakımından son derece tehlikeli bir kavrayış yatmaktadır. Politik düzeyde bunun anlamı açıktır: Birey kendi yaşamının yazarı değildir; o, tam tersine, toplumsal hakikatin kendini gerçekleştirmesinin bir aracı, yazarının kendisi olmadığı bir oyunun

figüranıdır. Bu, tüm eksiklerine rağmen, modernitenin en önemli kazanımlarından biri olan modern bireycilik adına reddedilmesi gereken bir anlayıştır.

Üçüncü olarak kültürcü politika evrenselci değil yerel ölçeklidir; bireyselliklerimizi küçük topluluklara veya yerel kolektif kimliklere diri diri gömmemizi, insanlığın büyük ve asli politik sorunlarına sırtımızı dönmemizi talep etmektedir; politik sistemlerin yarattığı tıkanıklıklar/sorunlar politik olarak çözümlenir. Politikaya sırt çevirmek anlamında kültürcü politika, son tahlilde bir antipolitikadır. Kültürcü politikanın temelinde, daha önce sözünü ettiğimiz, bir arada bulunan ve birbirlerini besleyen etik, tarihsel ve politik görecilik bulunmaktadır. Etik ve tarihsel görecilik, toplumu ve politikanın can damarı kamusal alanı birbirleriyle ilişkilendirilemez farklı kültürlere/geleneklere indirgeyerek tahrip eder. Politik görecilik ise, her kültüre ve o kültürün tinsel hakikatine özgü bir politik sistemin var olduğu düşüncesinden hareketle, farklı kültürlerin kaynaşmasını engeller; tüm insanlar için iyi/geçerli bir politik sistem arayışını/anlayışını reddederek politikada evrenselcilik karşıtı bir pozisyonu benimser ve insanlık kavramının ortadan kalkmasına neden olur. Böylece birey, tarihselliğin/tinselliğin ve elbette toplumun kölesi haline gelirken, farklı kültürler, gelenekler ve toplumlar arasında bir ortak payda bulunması, yani evrenselci politikanın en yüce hedefi olan evrensel barış imkânsız hale gelir. Her kültür kendi yoluna gidecek, diğer kültürlerle bir ortak payda, bir uzlaşma zemini aramaksızın kendi politik sistemini tesis edecektir. Ancak kültürcü politika bununla da yetinmez; daha önce ifade ettiğimiz gibi, her toplumun medeniyetin farklı bir aşamasını temsil ettiği -ve hatta bazılarının hiç temsil etmediği- anlayışından hareketle, kültürler arası bir hiyerarşiyi, medeniyet hiyerarşisini tesis eder. Peki hangi kültürün medeniyetin hangi uğrağında/aşamasında olduğu nasıl bilinecektir? Bu sorunun yanıtı, Gadamerci metodolojidir; böylece daha medeni olanın, medeniyet adına, daha az medeni olan üzerindeki hegemonyasına giden yol açılmış olmaktadır. Eğer bu akıl yürütmeyi güncellersek, ABD'nin Irak'a saldırısı meşrudur; aynı şekilde Kürt sorununun veya türban meselesinin cebren halli de meşrudur. Öte yandan, kültürcü politikanın oxymoron doğası gereği, Kürtler'in ve türban takanların talepleri de meşrudur. Gadamerci metodoloji bu taleplerin hangisinin meşru olduğuna karar verilmesini sağlayacaktır. Gadamer, "anlamanın, kendi başlarına var oldukları kabul edilen ufukların kaynaşması" olduğunu savlamakta ve böylesi bir etkinliğin öncelikle hermenötik bir etkinlik olduğunu ifade etmektedir (Gadamer, 1991: 306-307). Peki ama bu kendi başlarına var oldukları kabul edilen ufuklar nasıl olup da bir araya getirilebilecek, kaynaşmadaki ölçüt ne olacaktır? Taylor'ın bu soruya yanıtı Gadamer'inkinden de sert ve nettir: Kültürler arası medeniyet hiyerarşisi. Bu, hem Batı dünyasında farklı versiyonlarını gördüğümüz totaliter rejimlerin (faşizm, nazizm, vb.) hem de genel olarak Batı-merkezciliğin can damarı sayılabilecek bir anlayıştır. Politikanın ontolojisi kültür olunca bunlara şaşma-

mak gerekir; bu, uzlaşmanın, diyaloğun yerini kültüre dayalı politikanın alması, yani modern politikanın ölümüdür. Bu anlayış, politikanın otonomisi ve evrensel barış adına reddedilmelidir.

Dördüncü ve son olarak belirtmemiz gereken husus kültürcü politikanın kökensel patolojisidir; kültürcü politika, oxymoron bir nitelik taşımaktadır. Zira Taylor'ın kültürcü politikası, geleneksel liberalizm ile hem epistemolojik hem politik düzeyde bir geleneksel liberalizm eleştirisi olan kültürcülüğü bir arada tutmayı, bir sentez yaratmayı amaçlamaktadır. Aslına bakılırsa ilk üç maddede sıralanan eleştirilerin dayandığı temel tam da burasıdır. Kültürcü gelenek modernitenin karanlık yüzüdür ve aynı zamanda bir modernite, özel olarak liberalizm eleştirisidir; bu iki geleneği ve onların temsil ettikleri politika anlayışlarını bir arada tutmak mümkün değildir. Zira liberal gelenek politikayı bireyden hareketle kavrarken, Alman İdealizmi politikayı kültürden hareketle kavramaktadır. Alman İdealistlerine göre liberalizm, gerek epistemolojik gerek politik düzeyde kartezyen dualizmi sürdürmüştür; her birey diğerini ya öteki doğa ya da kendi bireysel amaçları için bir araç olarak görmüştür. Bunun sonucunda bireylerin birbirlerine ve içinde yaşadıkları politik sisteme yabancı kaldıkları bir durum ortaya çıkmıştır. Alman İdealistleri liberal haklar ve özgürlükler öğretisini yeniden yorumlamış ve bu unsurları kendi kültürcü politikalarının içine yerleştirmişlerdir. Bu durumda evrensel bir nitelik taşıyan ve birey temelinde kavranılan temel haklar ve özgürlükler, belli bir kültürün/geleneğin üyelerinin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen, yalnızca onlar için geçerli olan kurallara dönüşmüştür. Özel alan ve sivil toplum, politik toplum hedefine yönelik olarak önemsiz ve aşılması gereken unsurlar olarak düşünülmüştür; politik toplum, törenin mutlak egemenliğidir. Böylesi bir politikanın liberal olmadığı, evrenselci modern birey ve politika anlayışına karşı durduğu açıktır. Kısaca ifade etmek istersek, hem kültürcü politikayı hem de liberalizmi savunmak ve bu ikisini sistematik bir bütün içerisinde bir araya getirmek mümkün değildir. Liberal demokrasiyle yönetilen Kanada'da özgül olarak Quebec sorununa çözüm arayan Taylor'ın kültürcü politikası da aynı dertten muzdariptir; bu politika, son tahlilde, bir hilkat garibesidir: Liberalizm olmayan bir liberalizm, yani kültürcü liberalizm.

KAYNAKÇA

Gadamer, Hans-Georg (1991) *Truth and Method*, Crossroad Publishing Corporation, ABD.

Habermas, Jürgen (1996) "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", s. 113-146, Gutmann, Amy (der.), *Çokkültürcülük* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Taylor, Charles (1992) "The Politics of Recognition", s. 25-75, Gutmann, Amy (der.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* içinde, Princeton University Press, ABD.

Taylor, Charles (1991) *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, İngiltere.

Taylor, Charles (1991) "Comments and Replies", *Inquiry*, Vol: 34, No: 2, s. 237-254.

Taylor, Charles (1995) "İki Tür Sekülarizm". Taylor'ın 12-16 Aralık 1994 tarihleri arasında Hawai'nin Honolulu kentinde düzenlenen Uluslararası Kültür Araştırmaları Konferansı'nda sunduğu bu tebliğ, 15-16 Ocak 1995 tarihleri arasında *Yeni Yüzyıl* gazetesinde iki bölüm halinde yayınlanmıştır.

Taylor, Charles (1985) *Philosophical Papers, Vol: I*, Cambridge University Press, ABD.

Taylor, Charles (1985) *Philosophical Papers*, Vol: II, Cambridge University Press, ABD.

Taylor, Charles (1989) *Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, ABD.

Sabiha (Zekeriya) Sertel: Kemalizm, Marksizm ve kadın meselesi

Aylin Özman - Ayça Bulut***

Kadının tarih içerisindeki unutulmuşluğu ya da tarihin cinsiyetçiliği feminist tarihyazımı girişimlerinin temel çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu çerçevede, özellikle 1970'li yıllarda ivme kazanan çalışmalar, bir yandan kadınların tarihsel özneler olarak görünür kılınmaları hedefi etrafında şekillenirken, diğer yandan geleneksel tarihyazımı kategorilerini ve dinamiklerini sorgulayarak, tarihi algılama biçiminde bir dönüşümün gerekliliğini gündeme getirmişlerdir. Buna bağlı olarak, tarihin feminist yeniden yazımı, kamusal alanda varolmuş 'ünlü' kadın profillerinin yanısıra, özel alanda unutulan 'sıradan' kadının gündelik pratiklerini de tarihsel çözümleme sürecine katarak tarih çalışmalarında yönteme ilişkin bir farklılaşmayı da kapsamaktadır.[1] Feminist tarihyazımına ilişkin kuramsal tartışmaların pratikteki yansımaları söz konusu olduğunda, bu farklı tarih kurgusunun, feminist hareket geleneğinin ve kolektif kimliklerin oluşum süreci açısından yönlendirici ve açımlayıcı etkisi gündeme gelmektedir. Bu bağlamda, kendi tarihinin görünür kılınması, kadını, kendini keşfetmenin olanakları ile donatırken aynı zamanda özgürleşmesinin zeminini hazırlamaktadır.

Türkiye örneğinde feminist tarihyazımı ya da modernleşme/Batılılaşma deneyiminin kadın gözüyle yeniden yorumlanması, öncelikle resmî tarihin kadın kurgusunun sorgulanmasını gündeme taşımaktadır. Bu ise yukarıda belirlendiği gibi bir yandan 'özel' olanın ya da tarihyazımında dışlanan kadınların hikâyelerinin politikleştirilmesini zorunlu kılarken, diğer yandan, politik mücadelenin bizzat içerisinde yer alan ve feminist (düşünce-eylem) geleneğin(in) oluşumu açısından 'öncü' konumunda olan kadınların fikir ve deneyimlerinin irdelenme-

(*) Hacettepe Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

(**) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

1 Feminist tarihçilik konusunda genel bir değerlendirme için bkz. Scott, 2000: 147- 58; Berktay, 2001: 270-82.

sini çalışmaların merkezine taşımaktadır. Ancak, öncü kadınları konu edinen çalışmalar, Türkiye'de söz konusu geleneğin oluşumu açısından sağladıkları açılımların yanı sıra, aynı zamanda bir keşfetme sürecinin gerekliliğine de işaret etmektedir. Burada söz konusu olan feminist mirasın/birikimin ortaya çıkartılması bağlamında en temel aşamalardan biri olarak karşımıza çıkan yeni 'öncü' kadın profillerinin keşfidir. Türkiye'nin ilk kadın gazeteci ve yayıncılarından olan Sabiha Sertel (1895-1965) üzerine yapılacak bir çalışmanın Türkiye'de feminist tarihyazımı açısından önemi tam da 'sıradan'ın politikleştirilmesi ve 'öncü'nün keşfi[2] kaygıları üzerine yapılandırılan bu ikili sınıflandırma temelinde somutluk kazanmaktadır. Nitekim, Sertel düşüncesi bir yandan kamusal alanda varolmuş ünlü bir kadının deneyimlerini ve modernleşme projesi ile kurduğu kişisel ilişkiyi yansıtırken, diğer yandan gazete köşesine yazılan mektuplar ve düzenlediği anketler vasıtasıyla kendisine ulaşan sıradan kadın ve erkek deneyimlerini -bu özellikle 1923 sonrası için geçerlidir- tartışılır kılması bakımından yukarıda belirlenen çerçeve kapsamında oldukça verimli bir kaynak niteliğindedir.

Bu çalışmanın amacı Sabiha Sertel düşüncesinin kadın kategorisi üzerinden bir okumasını yapmaktır.[3] Çalışma birbiriyle bağlantılı iki boyut etrafında kurgulanmıştır. Birinci boyut Sertel'in kadın konusundaki çözümlemelerinin kuramsal referans noktalarının saptanması ve bu çerçevede yapılacak değerlendirmeleri kapsamaktadır. İkinci boyut ise söz konusu çözümlemelerin Türkiye örneği temelinde bağlamsal sınırlarının çizilmesine ilişkindir. Burada, dönemin hâkim toplumsal cinsiyet politikasınca sabitlenen bakış açısı ve kadın hareketince savunulan fikirler ile Sertel düşüncesi arasındaki bağlantı, değerlendirmelerin ana eksenini oluşturmaktadır.[4]

---

2 Sertel'in 'öncü' kategorisine referansla değerlendirilmesi temel olarak birbiri ile bağıntılı iki boyut etrafında kurgulanabilir: Osmanlı ve Türkiye'nin modernleşme sürecinde "somut bir kadın" olarak Sabiha Sertel'in kişisel tarihi ve "düşünen bir özne" olarak Sabiha Sertel'in fikriyatı. Bu çalışma Türkiye'de feminist düşüncenin kökenlerinin tespiti açısından oldukça önemli açılımlar sağlayacağı düşünülen ikinci boyut üzerine kurgulanmış, kişisel öyküsü ise düşüncesinin gelişimi açısından eşik niteliğinde olan bazı kesitler temelinde ele alınmıştır.

3 Sertel'in çalışmaları tematik olarak oldukça geniş bir yelpazeye yayılmakla beraber, analitik amaçlarla yapılacak kaba bir tasnif çerçevesinde toplumsaldan siyasala doğru bir kayma tespit etmek mümkündür. Bu çerçevede, özellikle 1930'lu yılların ortalarından itibaren siyasal nitelikli yazılar ağırlık kazanmaktadır. Bu ikili sınıflandırma temelinde, *Büyük Mecmua, Resimli Ay, Resimli Perşembe, Sevimli Ay* dergileri ile *Cumhuriyet* gazetesindeki yazılarında Sertel daha ziyade kadın sorunları, çocuklar, eğitim ve sosyal güvenlik gibi dönemin toplumsal sorunlarına odaklaşırken, *Projektör* ve *Görüşler* dergisi ile *Tan* gazetesinin *Görüşler* sütununda yer alan yazılarında ülke içindeki ve uluslarası siyasetteki gelişmeler ana ekseni oluşturmaktadır. Bu dönemde Sertel'in yazıları temelde emperyalizm ve faşizm eleştirisi üzerine kurgulanmıştır. Bu bağlamda Sertel, Almanya'nın uluslararası platformda izlediği siyasete, ülke içerisinde yükselen Türkçülük akımına ve tek parti hükümetinin savaş politikasına karşı ağır bir muhalefet sergilemiştir. Bu çalışmanın sınırlı çerçevesinde, ağırlıklı olarak ilk kategoride yer alan yazıları ve 1950 yılında eşi Zekeriya Sertel ile yurt dışına çıkışlarına kadar uzanan süreci kapsayan anıları temel kaynak olarak kullanılmıştır.

4 Sabiha Sertel'in tanıklık ettiği dönemde kadın hareketiyle ilişkisi, kurumsal ve sürekli bir bağlantıdan ziyade gazeteci ve yazar kimliği temelinde, dönemin sosyal ve siyasal sorunları ile yakından ilgilenen bir aydın olarak ve ağırlıklı olarak düşünsel düzeyde gelişmiştir. Nitekim, gerek

Çalışmada, Sertel düşüncesi 'kadın sorunu'na bakış açısında gözlenen dönüşüme referansla iki ayrı dönem temelinde ele alınmıştır. Birinci dönem, Sertel'in 1919 yılında *Büyük Mecmua* dergisinde yayınlanan yazılarını kapsamaktadır. Bu dönemde, Sertel, modernleşme/Batılılaşma ideali çerçevesinde, kadın konusuna kamusal alanda görünürlük ve hak eşitliği fikri temelinde yaklaşmaktadır. Bu bağlamda, Sertel, cinslerarası eşitsizliğin temeline ilişkin saptamaları ve çözüm önerileri ile Kemalist bir duruş sergilerken, düşüncesinde kökleri Aydınlanma felsefesine dayanan eşitlikçi/liberal feminist bir tonlama belirginlik kazanmaktadır. İkinci dönem, Sertel'in siyasal duruşunda sosyalist eğilimin görünürlük kazandığı, 1923 sonrasına tekabül eder. *Resimli Ay* dergisi ve *Cumhuriyet* gazetesinin *bana sorarsanız* köşesinde *Cici Anne* lakabıyla yayımlanan yazıları söz konusu dönemde kadın konusundaki fikirlerinin değerlendirilmesi açısından temel kaynakları oluşturmaktadır. Sertel'in bu dönemde ortaya koyduğu görüşler klasik Marksist gelenek içerisinde yer alan düşünürlerin kadının ezilmişliğine dair çözümlemelerinin izlerini taşımaktadır.[5] 'Kadın sorunu' nu ilk kez Marksist kuramın genel çerçevesi içerisine oturtan August Bebel ile aradaki bağıntı bu bağlamda belirleyicidir.

Bu çerçeve doğrultusunda, çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Sertel düşüncesinin tarihsel ve tematik arka planını oluşturan Kemalist toplumsal cinsiyet politikası, modernleşme/Batılılaşma ve uluslaşma eksenlerinde irdelenecektir. İkinci bölüm, Sabiha Sertel'in 1919 senesinde *Büyük Mecmua* dergisinde ortaya koyduğu düşüncelere odaklanmaktadır. Tarihsel olarak Kemalist siyaseti öncelemekle birlikte, Sertel'in ele aldığı temalar ve bunlara ilişkin çözümlemeleri, Cumhuriyet'le birlikte görünürlük kazanan kadın söylemine ilişkin taşıdıkları açılımlar temelinde incelenecektir. Bu çerçeve-

---

Yıldız Sertel'in annesinin kişisel öyküsünü konu alan çalışmasında ve gerekse Sertel'in anılarında kadın hareketi ile bu çerçeve dışında bir bağlantıdan söz edilmemekte ve Sertel'in kadın hareketi içerisindeki -örgütsel katılım/önderlik anlamında görece pasif ancak merkezî olan- konumu daha ziyade kadın konusunda yazmış olduğu yazılarına referansla ortaya konmaktadır.

5 Marksist düşünürlere ilişkin yapılan bu sınıflandırmada, Perry Anderson'un (1982) *Batı'da Sol Düşünce* adlı eserindeki dönemleme temel alınmıştır. Bu bağlamda, Klasik Marksist gelenek kabaca önemli eserlerini Birinci Dünya Savaşı öncesinde vermiş düşünürleri kapsamaktadır. Ancak, sınıflandırmanın Marx'ın mirasının sistemleştirilmesi ve genel felsefi önermelerin Marx'ın doğrudan değinmediği ve özellikle siyasal ve ekonomik konulara uyarlanması temelinde oluşturulması, kadın konusundaki çalışmaları ile anılan ya da bu konuya değinen ve tanım gereği bu gelenek içerisinde yer alması beklenen August Bebel ve Alexandra Kollontai -bu çalışma kapsamında atıfta bulunulacak- gibi bazı Marksist düşünürlerin kapsam dışı bırakılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, Iring Fetscher'in *Der Marxismus* adlı eserinde yer alan ve doğrudan kadın konusundaki çözümlemelerden yola çıkan sınıflandırması, bu çalışmanın sınırlarının belirlenmesi ve Anderson'un Marksizmin genel sorunsallarına atıfla oluşturduğu sınıflandırmasının kadın konusu kapsamında detaylandırılması bağlamında faydalı olacaktır. Fetscher kitabındaki "Sosyalizm ve Kadın Özgürleşmesi" bölümü kapsamında, dörtlü bir sınıflandırmadan yola çıkmaktadır: İlk Sosyalistler: Charles Fourier, Flora Tristan, Saint Simoncular ve Moses Hess; Karl Marx ve Friederich Engels; İkinci Enternasyonal Marksistleri: August Bebel, Edward Aveling ile Eleanor Marx Aveling, Paul Lafargue, Karl Kautsky, Clara Zetkin ve Rosa Luxemburg; Üçüncü Enternasyonal Marksistleri: V.İ. Lenin, Lev. D. Trotsky ve Alexandra Kollontai. Klasik Marksist gelenek son iki kategoriyi kapsamaktadır. Bkz. Marksizm ve Kadın, 1989: 112.

de, eşitlikçi/liberal feminist gelenek, Sertel düşüncesinin kuramsal boyutunun değerlendirilmesi açısından ana eksen niteliğindedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde, Sertel'in fikrî yönelimlerindeki dönüşüme referansla ikinci dönemi olarak belirlenen süreç kapsamında ortaya koyduğu görüşler ele alınmaktadır. Bu bağlamda, klasik Marksist gelenek ile Sertel düşüncesi arasındaki kuramsal ve kavramsal bağlantı noktalarına ilişkin ipuçları, çalışmanın önceki bölümlerinde çizilen çerçeve kapsamında değerlendirilecektir.

Batılılaşma-uluslaşma ekseninde Cumhuriyet kadını kimliği: Kamusal alanda görünürlük ve ötesi

Kemalist modernleşme projesinin kadın meselesine referansla yapılacak bir okuması gerek Cumhuriyet ideolojisi çerçevesinde Batı ile kurgulanan ilişkinin anlamlandırılması, gerek bu paralelde oluşturulan ulus kimliğinin tanımlanması açısından oldukça önemli açılımları içinde barındırır. Erken Cumhuriyet döneminde, kadın konusunda, siyasal ve toplumsal hayata katılım temelinde yükselen düzenlemeler, İslâmî değerlerin hâkim olduğu bir siyasal oluşumdan kopuşa işaret ederken, laiklik etrafında şekillenen yeni dünya görüşünün temel taşlarından birini oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, Türkiye örneği, Müslüman bir toplumda, kültürel pratiklerde devlet eliyle yapılan reformların yaratabileceği değişikler açısından oldukça çarpıcı bir nitelik taşımaktadır. Nitekim, Türkiye Ortadoğu'da 'kadın sorunu'na ilk düzenleme getiren devlet olmasının yanısıra, gerek Batı'nın tanımlanması gerekse kadın davranışları ve rollerinin belirlenmesi açısından farklı bir yapı sergilemektedir. Toplum içerisinde kadın rolünün belirlenmesine ilişkin olarak İslâm'a ve geleneğe yapılan atıf söz konusu farklılaşmanın başat ölçütü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, temel belirleyicilerden biri ise tarihsel olarak Batı ile kurulan ilişkinin niteliği ve Batı'ya atfedilen anlamdır. Bu paralelde Müslüman ülkelerde tanık olunan modernleşme süreçleri kapsamında Batılı ve modern olanın tanımlanma biçimi ya da bu iki kavram arasında kurgulanan bağlantılar, kadına ilişkin oluşacak farklı politik tutumların düşünsel arka planını teşkil eden önemli unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Batı'nın, modern ile örtüşmesiyle birlikte olumlanması ya da yabancı, emperyalist ve baskıcı olanla özdeşleştirilerek yadsınması sonucu oluşabilecek alternatif modernleşme serüvenleri kadının toplumsal ve siyasal konumunda oluşacak farklılık ya da benzeşmeler açısından açımlayıcıdır.[6] Öncekine referansla genelde kamusal alanda görünürlük teması, özelde ise görünürlüğün sınırları ve niteliği temel ölçütü oluşturmaktadır.[7]

---

6 Bu bağlamda, Türkiye'nin sömürge olmaması, sömürge olmuş Müslüman ülkelerle -kadın haklarına karşı oluşan tutumlar açısından- farklılaşmasının temel nedenlerinden biri olarak kabul edilebilir. Bu konuda, bkz. Kandiyoti, 1997: 69.

7 Bkz. Walby, 2000: 55-56.

Kemalist modernleşme projesine ilişkin olarak yapılacak bir değerlendirme ışığında 'medeniyet', değinilen anlamlandırmanın kavramsal özü olarak merkezî önemi haizdir. Bu bağlamda geri kalmışlığın kaynağı medeni dünyadan kopukluk ile açıklanırken, terminolojik olarak Batılılaşmaya tekabül eden 'medenileşmek' ana hedef olarak belirlenmiştir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III, 1954: 68). Batılılaşma/medenileşme idealini gerçekleştirme girişimi ise İslâm'ın, siyasal ve toplumsal boyutunun reddedilmesini içermektedir. İslâm'ın devlet üzerindeki etkisinin yok edilmesini ve aklın, geleneksel İslâmî kavram ve pratiklerden özgürleştirilmesini gerektiren söz konusu ideal böylelikle, siyasanın mevcut meşruiyet sembollerinde ve kolektivitenin tanımsal sınırlarında bir kayışı da beraberinde getirmiştir (Eisenstadt, 1984: 9). Bu anlamda, İslâmî bir dünya görüşü yerine milliyetçilik ve laiklik, kültürel yeniden yapılanmanın iki temel ekseni olarak belirginlik kazanmaktadır. Nitekim, yeni kadın kimliği ve kadına atfedilen rol bu iki eksenin sentezlenmesine ilişkin oldukça belirgin bir duruşu simgelemektedir. Bu bağlamda, kadının yeni siyasal oluşum içerisindeki varoluş alanının sınırları İslâmî kalıpların dışında laik/medeni olana referansla çizilirken, diğer yandan 'milli olan'a ya da 'olması gereken'e ilişkin hassasiyet kadının yeni kimliği açısından oldukça belirleyici olmuştur.[8] Ancak burada özellikle kadın meselesi açısından üzerinde durulması gereken nokta modernleşme projesi kapsamında 'milli' 'dinî' ve 'medeni' olanın tanımlanmasına/inşasına ilişkindir.

Kadının toplumsal konumunun düzenlenmesi açısından temel hukuki metin niteliğinde olan Medeni Kanun ve diğer hukuki düzenlemeler söz konusu olduğunda, 'milli' ile 'dinî' olan arasında yapılacak bir ayrıştırma sonucunda öncekinin benimsenmesinden ziyade Batılı/medeni olanın kabulü söz konusu olmuştur. Bu bağlamda kadının medenileşmiş bir topluma ulaşmanın gerekli kıldığı bir biçimde sosyalleştirilmesi siyasal tercih olarak somutluk kazanırken, siyasal ve toplumsal hayata katılımı modernliğin garantisi ya da medenileşmenin ön koşullarından biri olarak algılanmıştır. Diğer yandan, Cumhuriyet kadını için öngörülen giyim ve davranış kalıpları söz konusu olduğunda Batı'nın koşulsuz olumlanması durumu yerini 'milli olan'ın yönlendirdiği bir söyleme bırakmıştır. Daha açık bir ifadeyle, kadın bir yandan Batılı kadının hukuki haklarına sahip kılınıp kamusal alanda görünürlüğü sabitlenirken, bu görünürlüğün kültürel sınırları 'milli olan'a referansla belirlenmiştir.

Bu süreçte, İslâm'a yapılan atıf pragmatik bir nitelik göstermekte ve özellikle giyim konusunda kendiliğindenci bir tavır dikkat çekmektedir.[9] Ulusçu bir anlayışla yapılacak reformlar modern topluma yaraşacak kadının, iffet ve fazileti-

8 Bkz. Göle, 1998: 82-99.

9 1925 Kıyafet Kanunu kapsamında, erkekler için belirli giyinme biçimleri yasaklanırken, peçeye ilişkin resmî bir düzenleme getirilmemesi, dikkat çekicidir. Mete Tunçay, bu durumu, halktan gelecek tepkiden çekinilmesine bağlamaktadır. Tunçay, 1992: 150. Bu konuda ayrıca bkz. Arat, 1998: 55.

nin garantisi olarak söylemsel bir düzeyde ön plana çıkartılmaktadır (Durakbaşa, 2000: 124). Bu bağlamda, kadınların görünümlerinin ulusun nasıl algılandığına dair önemli mesajlar verdiği vurgulanırken, dinin gereklerinin toplumsal hayat içinde yerine getirilmesinin olanaklılığı üstünde durulmaktadır. Temel sorun özellikle şehirli kadınların giyim tarzına referansla "ifrat" -"ne olduğu bilinmeyen çok kapalı çok karanlık bir şekli haricî kıyafet"- ile "tefrit" -"Avrupa'nın en serbest balolarında bile kıyafeti hariciye olarak arzedilemiyecek kadar açık bir telebbüs"- arasındaki zıtlık temelinde tanımlanmaktadır. Kurulan bu zıtlık çerçevesinde çözüm "şeriatın tavsiyesi" ve "dinin emri" doğrultusunda bir giyim şeklinin benimsenmesi olarak ortaya konmaktadır (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt II, 1952, 150). Bu bağlamda, kadının çağdaş topluma yaraşacak şekilde görünmesi ideali çerçevesinde dine referansla 'milli olan'ın belirlenmesi için iki kıstas ortaya konmaktadır: Milletin ruhu ve hayatın gerekleri. Bu ise esasen "dinimizde, milliyetimizde, tarihimizde zaten mevcut olan" uygulamaların yeniden düzenlenmesini, "akıl ve mantığın, ahlâk ve faziletin emrettiği" doğal ve basit olanın kabulünü gündeme getirmektedir. (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, 1959: 151). Bu şekilde kadınların modern hayat içinde faziletleri ve iffetleri korunurken, kamusal alana çıkışının getirebileceği 'toplumsal bozulmanın' önüne geçilecektir.

Giyime dair söylem ve bu temelde vurgulanan davranış/rol kalıpları, yeni kadının kamusal alana katılımının temellerinin "cinsiyetsizlik" üzerine yapılanması anlamına gelmektedir. Kadının, kamusal alana katılımı ancak namusunu/saygınlığını koruduğuna ve "kadınsı" olmadığına dair vereceği işaretler temelinde mümkün kılınmaktadır. Bu bağlamda, "cinsiyetsizlik" Türkiye'de kadının kamusal alana katılımının temel meşruluk zeminini oluşturmaktadır (Kandiyoti, 1997: 76-77; 179).[10] Geleneksel alaturka imaj ile iffetsizlik, yani "batılı kadınlar gibi cinsel serbestliğini ilan edecek kadar aşırı modernlik" arasında bir denge kurma görevi yeni kadın kimliğinin ana eksenini oluşturmaktadır (Kadıoğlu, 1998: 96).[11]

---

10 Genellikle tayyörlü, makyajsız ve açık yüzlü olarak resmedilen kadınların bu görünümlerinin anlamlandırılmasında resmî söylemin kadın kurgusunun şekillendirici etkisine referansın yanı sıra farklı bir boyut da söz konusu edilebilir. Bu anlamda, Kandiyoti (1998: 113-4) Osmanlı/Türk geçmişinde kadınlar için "'saygın' bağımsız kadınlık modelleri"nin varolmadığına işaret ederek, kadınların kamusal alanda üzerlerine düşen görevleri rahatsız edilmeden yapmalarını sağlayacak bir dizi işaret ve kalıplar kurmak zorunda kalmış olabileceklerine dikkat çeker. Bu ise giyim ve davranışlarda "'cinsiyetsiz' kimliğin ön plana çıkartılması yoluyla gerçekleştirilir. Nihai olarak "dişiliğin denetim altında tutulması ve cinsel tevazu 'modern' kadının simgesel zırhının ana unsuru" haline gelir. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, Kemalist kadın imgesinin birkaç imgeden oluşuyor olmasıdır. "Cinsiyetsizlik" konusunun ise ağırlıklı olarak, bunlar içerisinde en baskın olarak nitelendirilebilecek eğitimli-meslek kadınları için geçerli olduğu söylenebilir. Yanısıra, yine kamusal alanda varolan ve milli misyon yüklenmiş, ancak bu davayı daha çok kültür kulüplerinde, sosyal örgütlerde, balolarda sürdüren "feminen kadın" imgesi Kemalist kadın profilinin farklı bir boyutunu simgelemektedir. Durakbaşa, 1988: 171.

11 Bu bağlamda, güzellik yarışmaları, Kemalist düşüncenin medeniyet ideali kapsamında kadının söz konusu denge üzerine kurgulanan kimliğinin tasdiki ve bu bağlamda ulusal olana re-

Giyim ve davranış kalıpları açısından milli olana atıfla oluşturulan ve daha ziyade simgeleştirici bir nitelik arz eden kadın kimliğinin diğer bir öğesi ulusal idealler çerçevesinde şekillenen cinsiyet rolleri temelinde somutluk kazanmaktadır.[12] Bu bağlamda, kadına atfedilen başat rol anneliktir. "En büyük vazifesi analık" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1952: 87, 153) olarak belirlenen kadın bu temelde nüfusun çoğalmasını ve Cumhuriyet ideolojisinin yeni nesillere aktarılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda, kadının bir yandan kamusal alanda erkeklerle eşit olarak varolmasını sağlayacak hukuki zemin inşa edilirken, diğer yandan bu alana çıkışın ifade edebileceği özgürleşme belli davranış kalıpları ve kadına özelde atfedilen roller temelinde kısıtlanmaktadır.

Ulusal idealler kadının kendini gerçekleştirecek şekilde bilinçlenmesini ve sosyalleşmesini öncelenmekte ve bilinçlenmenin sınırları büyük ölçüde kültürel yeniden üretim işlevi temelinde çizilmektedir. Kadınların bilgilenmeleri "kendilerinden çok... sonraki çocuklar için lüzumlu" bir faaliyet olarak değerlendirilmektedir (aktaran Şerifsoy, 2000: 165).[13] Bu paralelde eklenmesi gereken diğer bir nokta, modern toplumda bu rolü ifa edecek kadının vasıfları ile ilgilidir. Kadının/ananın "evlatlarına vereceği terbiye eski devirlerdeki gibi basit değildir...avsafı lazimeyi haiz evlat yetiştirmek, evlatlarını bugünkü hayat için faal bir uzuv haline koymak, pek çok yüksek evsafın hamili olmaya mütevakkıftır." Bu bağlamda, kadın "hatta erkeklerden daha çok münevver, daha çok feyizli, daha çok bilgili olmaya mecbur" kılınmaktadır (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1952: 153). Kadından beklenen analık/eğitmenlik rolü esasen cinslerarası eşitsizliğin farklı bir boyutta yeniden kurgulanmasına tekabül etmektedir. Zira, son tahlilde Kemalist proje kapsamında tanımlanan 'ideal' kadın, erkekten 'daha' donanımlı olmak zorundadır. Farklı bir ifadeyle "Modern Türk kadını hem okuyacak, öğretmen olacak, ülkenin modernleşmesine katkı-

---

feransla simgeleştirilmesinin bir aracı olarak değerlendirilebilir. Bkz. Öztamur, 2002: 47. Bu çerçevede, güzellik yarışmaları bir bakıma Türkiye'nin Batı medeniyeti ile bütünleşmesi idealine referansla değerlendirilmiştir. Söz konusu tavrın görünürlük kazanması açısından Keriman Halis'in dünya güzeli seçilmesi oldukça önemli bir örnek niteliğindedir. Zira, kamuoyunda Cumhuriyet rejimi Halis'in kişiliğinde yüceltilmiş ve adeta sosyal, kültürel ve ekonomik alanda Türkiye'nin dünya birincisi olduğu yönünde bir izlenim hâkim olmuştur. Bkz. Duman ve Duman, 1997: 25.

12 Bu noktada, Yuval-Davis ve Anthias'ın (1989: 7-9) kadınların erkeklerden farklı olarak ulusçu projelere dahil olmalarına ilişkin olarak öngördükleri kavramsal çerçeve Kemalist modernleşme projesi kapsamında somutluk kazanan kadın rolleri açısından oldukça açımlayıcıdır. Yuval-Davis ve Anthias, kadınların ulusun yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylem temelinde sembolleştirilmelerinin ve kamusal olanın sınırları içinde mücadelelere katılımlarının yanısıra, biyolojik üreticiler ve ideolojik yeniden üretim ideali çerçevesinde kültürün aktarıcıları olarak ulusal projelerde önem kazandıklarına dikkat çekmektedirler.

13 Annelik ve doğurganlık rolleri ile Kemalist uluslaşma projesinin taşıyıcısı kılınan kadınlar, aynı zamanda, milletin öğretmenleri olarak projenin ulusal düzeyde yaygınlık kazanması ve milletvekilleri olarak uluslararası düzeyde kabul görmesi idealleri temelinde Cumhuriyet'in simgeleri haline getirilmişlerdir. Ağduk-Gevrek, 2000: 287.

da bulunacak, hem de aynı zamanda ideal bir eş olacak, kocasına, çocuklarına bakacak, onları yetiştirecek bir iffet simgesi olacak"tır (Tekeli, 1991: 100).[14]

Kemalist modernleşme projesi kapsamında ulus ve aile arasında kurulan metaforik ilişki kadınların biyolojik yeniden üreticiler ve kültürün aktarıcıları olarak belirlenmesine ilişkin temel hareket noktalarından biri olarak yorumlanabilir. Bu ilişki kapsamında, ulusun bir aile olarak tahayyülü, temelde aileye dair "sınırlılık," "ahlâki yapı," ve "doğallık," kavramlarına referansla kurgulanmaktadır. Bu ise, bir yandan ailenin araçsallaştırılmasını gündeme getirirken diğer yandan doğallığa yapılan atıfla, kadınların ve erkeklerin farklılaşan cinsiyet rollerinin içselleştirilmesine hizmet etmektedir. Bu bağlamda, ulusa aidiyet kadınlar ve erkekler için farklı yollardan gerçekleşecektir (Şerifsoy, 2000, 158-9) Ulusa ilişkin görevler ve duygularla aile arasında kurulan paralellik, kadın davranışının sınırlanmasının temeli olduğu kadar, Kemalist toplumsal cinsiyet rejiminin de kurucu söylemi olmuştur.

Cumhuriyet arifesinde "kadınlık meselesi": Sabiha Zekeriya düşüncesinde Kemalist açılımlar

Osmanlı-Türk modernleşmesinde devletin nasıl kurtulacağı sorusu entelektüel ve siyasal dinamiklere yön veren ana motiflerden biri olarak nitelendirilebilir. Özellikle II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e uzanan süreç, bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Devleti kurtarmak hedefi çerçevesinde üretilen farklı siyasal projelerin gündemi belirleyen ana unsurlar olarak görünürlük kazandığı bu süreç, yoğun bir tartışma ortamına tanıklık etmiştir. Dönemin entelektüel zenginliğine kaynaklık eden bu tartışmalar, esas itibariyle, ortaya koydukları farklı kurtuluş senaryoları bağlamında ayrışan ve dönemin belirgin düşünce akımlarını oluşturan İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük temelinde şekillenmiştir. Sabiha Sertel'in *Büyük Mecmua*[15] dergisinde yayın hayatına başlaması bu tartışmaların farklı bir hassasiyet temelinde yoğunlaştığı bir döneme tekabül eder. Birinci Dünya Savaşı yenilgisi ve İstanbul'un işgali bu anlamda belirleyici olmuştur. Bu gelişmeler, bir yandan imparatorluğun geri dönüşü oldukça zor bir çöküş sürecine girişine işaret ederken, diğer yandan daha önceki dönemlerde çoğunlukla sistem içi sorgulama temelinde yapılandırılan çözüm yollarına, aciliyeti pek çok aydın tarafından tasdiklenen ve sistemik bir değişimi öngören uluslaşma ve bağımsızlık ideallerini eklemiştir.

---

14 Kemalist modernleşme projesi kapsamında oluşturulan yeni kadın imajı/kimliği, farklı kesimlerden kadınlar için öngörülen farklı boyutları ile dönemin entelektüelleri ve feministlerinin düşüncelerinde de olumlanır. Bu bağlamda, yeni kadına ilişkin tasvirler, resmî söylem çerçevesinde ortaya konulan kadın profilinin çeşitlemeleri olarak değerlendirilebilir. Kadına atfedilen ve birbiri ile çelişik gibi görünen farklı roller, Cumhuriyet'in ideal kadını kurgusunda birleşir. Tek parti dönemi entelektüelleri ve kadın hareketine referansla, yeni kadın kimliğine ilişkin bazı görüş ve değerlendirme örnekleri için bkz. Balcı, 199Bb: 32-5; Köksal, 1998: 31-5.

15 *Büyük Mecmua* dergisi 1919 senesinde on yedi sayı çıkartıldıktan sonra İngilizler'in baskısıyla, Basın Yayın Genel Müdürlüğü tarafından kapatılmıştır. Sertel, Y., 2001: 99.

Bu idealler aynı zamanda *Büyük Mecmua* dergisinin temel tezlerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, çağdaşlaşmaya referansla okunabilecek bir milliyetçilik anlayışı derginin ana düşünsel ekseni olarak belirginlik kazanmaktadır. Liberal milliyetçilik düşüncesi etrafında yapılandırılmış ve "Türkün maddi ve manevi varlığını kuvvetlendirmeye çalışan ...milli bir hareket" olarak tanımlanan Türkçülükten hareketle, yeni kurulacak ulus-devlet çağdaş bir çizgide kurgulanmaktadır (Toprak, 1998: 7). Özellikle, Zekeriya Sertel tarafından savunulan ve dergide egemen olan düşünce çerçevesinde, milliyetçiliğe atfedilen anlam o günkü Turancı yorumlamalardan farklı bir nitelik göstermekte olup, bağımsızlık kaygısı temelinde yükselen anti-emperyalist tonlamalar taşımaktadır. Ancak, Kemalist milliyetçilik anlayışına dair açılımlar içerdiği öngörülebilecek bu duruş, derginin temel düşünsel çizgisini oluşturmakla beraber, *Büyük Mecmua* esas itibariyle, yıkımın nedenlerini araştıran ve çözüm yolları arayan farklı siyasal görüş ve inançlara sahip yazarları bir araya getiren bir forum niteliğindedir.[16] Dergide çıkan yazıların fikrî zemini, Türkçülük, Turancılık, Milliyetçilik, Yeni Osmanlıcıktan, Sosyalist düşünceye kadar uzanan geniş bir yelpazeye yayılmaktadır (Sertel, 1997: 16). Amaç ise, yenilgiler sonucu ümitsizliğe düşen halkı cesaretlendirmek ve dayanışmaya, çalışmaya sevk etmektir. Derginin çıkış nedenini anlatan ilk sayısında bu talep şu şekilde ifade edilmektedir: "Ümitsizliğe düşüp etrafa zehir saçacağımıza yahut herkese milletin geleceğinden ümit kalmadığını yayacağımıza oturup elbirliği ile çalışmak ve milletin kültür bakımından yükselmesini ve gerçek bir millet olmasını sağlamaya çalışmak gerekir" (Sertel, 1997: 15).

Büyük Mecmua'da yer alan tartışmalar izlendiğinde, kadın meselesinin oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınması dikkat çeken unsurlardan biridir. Derginin en güçlü yönlerinden biri olarak nitelendirilebilecek "Türk Feminizmi"ne yapılan vurgu dönem boyunca kadının görece olarak farklılaşan konumuna referansla okunabilir. Bu bağlamda, Sertel düşüncesinde kadın haklarının meşruluk temeli olarak sık sık vurgulanan Birinci Dünya Savaşı'nın belirleyici öneminden bahsetmek mümkündür. Burada söz konusu olan kadının geleneksel rol kalıplarının dışına çıkarak, savaşın yarattığı zorunluluk temelinde iktisadi hayata katılımıdır (Sertel, 1987: 17; Toprak, 1998: 8). Diğer yandan, II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte filizlenen kadın hareketi kapsamında, esas itibariyle kadının kamusal alanda varolmasına yönelik olarak dile getirilen talepler özellikle söylemsel düzeyde bir değişime işaret etmektedirler.[17] Kadın meselesi

16 Ömer Seyfettin, Ali Canip (Yöntem), Falih Rıfkı (Atay), Yusuf Ziya (Ortaç), Orhan Seyfi (Orhun), Faruk Nafız (Çamlıbel), Köprülüzade Fuat (M. Fuat Köprülü), Mehmet Emin (Yurdakul), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), M. K. Tekinalp, derginin yazarları arasındadır. Yıldız Sertel, *Büyük Mecmua* dergisinin temel tezini "emperyalizme karşı vatanın, yabancı sermayeye karşı milli burjuvazinin" savunulmasını öngören "olumlu milliyetçilik" kavramsallaştırması ile açıklamaktadır. Sertel, Y., 2001: 94.

17 Söz konusu dönemde, dernek örgütlenmelerinin yanısıra, gazete ve kadın dergileri gerek kadınların bilinçlenmeleri ve gerekse taleplerin dile getirilmesi açısından oldukça önemli bir rol oynamışlardır. Bu konuda detaylı bilgi için, bkz. Çakır, 1996: 22-78.

aynı zamanda dönemin hâkim fikir akımlarınca ortaya konulan toplumsal projeler kapsamında da üzerinde durulan temalardan biridir. Bu çerçevede, kadının konumu genel olarak, kurgulanan geleneksel-modern karşıtlığına referansla şekillendirilirken, kadına simgesel bir anlam atfedilmektedir. Bir yandan, İslâm'ın kadın için öngördüğü davranış kalıplarının vazgeçilmezliği ya da modernle İslâm'ı uzlaştıran argümanlar ortaya konurken, diğer yandan feminizmin İslâm öncesi kökenlerine referansla konu Türkçü bir temele taşınmaktadır. Ortaya koydukları kavramsal çerçeve açısından birbirlerinden oldukça farklılaşan duruşlara işaret etmekle beraber, döneme hâkim düşünce kalıpları temelinde kadın kimliği özel alan temelinde yapılandırılmakta ve bu bağlamda kadının ev ve aile rolleri, dinî ve ulusçu geleneklere atıfla meşrulaştırılmaktadır (Kadıoğlu, 1998: 98, 93).

Sabiha Sertel'in kadın konusuna duyduğu ilgi ve bu konudaki fikirlerinin oluşumunda etkili olan kaygılar, tanıklık ettiği dönemin siyasal ortamı ve yukarıda belirtildiği gibi kadının konumunu sorunsallaştırma/sorgulama girişimleri ile yakından bağıntılı olmakla beraber, aynı zamanda bizzat kendi kişisel tarihinin derin izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda, özellikle sosyalleştiği aile ortamı ve çevre ile almış olduğu eğitimin belirleyiciliğinden bahsetmek mümkündür. Patriarkal bir aile ortamı içerisinde çocukluğunu geçiren Sertel'in anne ve babasının ilişki biçiminin bu açıdan belirgin bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Nitekim, Sabiha Sertel henüz sekiz yaşında iken, annesinin bir gün eve geç gelmesi nedeniyle "boş düşmesi" ve sonrasında annesi, kendisi ve kardeşlerinin özellikle maddi açıdan karşılaştıkları zorlukların yanısıra, annesinin evdeki rolünün tamamen geleneksel kalıplar çerçevesinde şekillenmesi, Sertel'in kadın erkek eşitsizliğine karşı hassasiyetinin filizlendiği ilk deneyimler olarak göze çarpar.[18]

Öte yandan, Sertel'in almış olduğu eğitim ve bulunduğu siyasal ve sosyokültürel ortam, düşüncesindeki Batıcı öğelerin ve ilerici tutumunun en önemli kaynaklarından birini oluşturur. Bu noktada, çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği Selânik şehrinin entelektüel açıdan canlılığı, "Batı'dan esen rüzgarlara

18 Sertel anılarında sonraki yıllardaki yönelimlerinin oluşumunda önemli izler bırakan iki önemli olayı şu şekilde ifadelendirir: "Babam tam bir patriarktı. Her sabah ayak yoluna girdiği zaman, annem elinde bir havlu, bir ibrik kapının önünde beklerdi. Bir gün sordum: - Sen babamın hizmetçisi misin? -Her kadın kocasının hizmetçisidir, dedi. -Ben kocamın hizmetçisi olmayacağım. - Olacaksın. -Öyleyse evlenmeyeceğim. - Evleneceksin. (Evlendim, ama kocamın hizmetçisi olmadım.)" Sertel için ikinci önemli olay, yukarıda değinildiği gibi anne ve babsının boşanmasıdır. Ancak burada, boşanma eyleminden ziyade önemli olan boşanmanın biçimidir. Sertel bu olayı şöyle anlatır: "Annem kardeşine yardıma gitmişti. Hava kararda annem gelmedi... Annem kapıdan girince gürledi... ben minderin üzerinde ürkek bir kuş gibi titriyordum. Babam sandalyeyi kaptığı gibi annemin üzerine yürüdü. Bundan sonrasını görmemek için başımı minder yastıkların arasına soktum, ağlıyordum. Babamın sesini duydum: -Boş ol, seni boşadım. Annem süklüm püklüm büzüldüğü köşeden çıktı... -Artık gidiyorum dedi... Altı çocuklu bir ananın dövülmesi, kovulması benim çocuk ruhumda baskıya, istibdada karşı büyük bir kin bırakmıştı. Her haksızlığa karşı isyan ediyordum." Bkz. Sertel, 1987: 19-21.

açık"lığı ve özellikle 1908 devrimiyle beraber oluşan görece özgürlük ortamının fikrî tartışmalar açısından sağlamış olduğu imkânlar Sertel'in düşünce dünyasının gelişiminde/zenginleşmesinde etkili olmuştur. Belirtilmesi gereken diğer bir nokta, Sertel ve ailesinin mensup olduğu dönme cemaatinin niteliklerine ilişkindir. Selânik'te, gerek sosyo-kültürel gerekse siyasal açıdan oldukça önemli bir yeri olan dönme cemaati, bir yandan topluluk üyelerinin önemli bir bölümünün ticaretle uğraşması sonucunda, Avrupa etkisini cemaate taşımakta ve Selânik'te Batılılaşmanın öncülüğünü üstlenmekteyken, diğer yandan aydınları vasıtasıyla Abdülhamid'in baskı rejimine karşı yürütülen siyasal savaşta yer almaktaydı. Sabiha Sertel'in lise eğitimini almış olduğu "Terrakki Mektebi" dönme cemaatinin kurmuş olduğu bir okul olması nedeniyle gerek yönetim gerekse öğretim kadrosu olarak ilerici ve "devrim hareketine bağlı" bir duruş sergilemekteydi. Daha sonraki yıllarda Sertel'in siyasal ve felsefi konumlanışında önemli bir etkisi olacak olan pozitivist felsefe ile beraber Tanzimat ideolojisi ve dönemin siyasal ve toplumsal sorunları "Terrakki Mektebi"ndeki eğitimin ana unsurlarını oluşturmaktadır. Nitekim henüz o yıllarda, Yıldız Sertel'in (2001: 60) annesini konu alan biyografik çalışmasında belirttiği gibi "Selânik'te dönme kızları, gördükleri eğitim sonucu artık pozitivist hatta laik bir görüş tarzını kabul etmeye başlamışlardı. Günlük hayatta da, bir modernleşme içine girmişlerdi. Günün modasına uyarak, yırtmaçlı etekler, tülden yaşmaklar vb. giyerek, kara çarşaftan sıyrılmışlardı." Lise eğitimini böyle bir ortamda tamamlayan Sertel, Selânik'te kızların üniversite eğitimi olanağından yoksul olmaları nedeniyle, eğitimine arkadaşları ile kurduğu ve verdikleri üyelik aidatıyla özel hocalardan hukuk, felsefe, mantık, sosyoloji ve iktisat alanında özel dersler aldıkları "Tefeyyüz Cemiyeti"nde devam etti. Bu dönem Sertel'in siyasal bilincinin şekillenmeye başladığı ilk dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte edindiği birikim o yıllarda *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe* gibi dergilerde ilericilik, gericilik, eğitim, kadın hakları, şeriatçılık ve devrim üzerine yazdığı yazılar ve İstanbul'a geldikten sonra *Büyük Mecmua*'da ağırlıklı olarak ele aldığı kadın meselesini ilişkin yazıları çerçevesinde somutluk kazanmıştır.[19]

Sabiha Sertel'in *Büyük Mecmua*'da yer alan görüşleri incelendiğinde, derginin hâkim söylemine koşut ve aynı zamanda yukarıda belirlendiği şekliyle kişisel deneyimlerinin yönlendirdiği düşünsel bir eğilim belirginlik kazanmaktadır. Bu bağlamda, çağdaş bir milliyetçilik anlayışıyla bezenmiş Batıcı bir yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Sertel'e göre (1919a: 63), "...kadının hakkı meselesi garptaki şekliyle bizde mevzubahis olamaz... [Z]ihinlerimize hayatımıza uymayan haklar ve mevkiler istemek utopie'lar arkasında koşmaktan başka bir şey değildir... Asrî milletlerin geçtiği merhalelerden biz de ruhumuza ve benliğimize uyan bir şekilde geçmeye mecburuz". Bu anlayış çerçevesinde, Batı, milli

19 Sabiha Sertel'in Selânik yılları için bkz. Y. Sertel, 2001: 15-77.

olana referansla kurgulanmakta olup, Batılılaşma ile "asrîleşme" arasında kurulan ilişkinin sınırları "aşırı asrîleşmeye" karşı oluşturulan eleştirel tavır çerçevesinde çizilmektedir.

Sertel'in temel sorunsalı kadının erkekle eşit haklar temelinde kamusal alanda görünürlük kazanması düşüncesinden hareketle kurgulanmıştır. Bu bağlamda, Türkiye'deki feminist misyonu "Türk kadınını bütün haklarını istirdata layık bir mevkiye çıkartmak" olarak tanımlamaktadır (Sertel, 1919a: 63). Bunun gerçekleşmesinin ön koşulu ise "...aynı fikir aynı gaye etrafında toplanan bir kadınlık ekseriyeti"nin oluşumudur ki Sertel'e göre henüz böyle bir durum söz konusu değildir. Söz konusu misyon çerçevesinde Sertel (1997: 19), kendi hedefini "kadınları sosyal baskılardan, özellikle şeriat baskısından kurtarmak" olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, eğitim ve siyasal katılım konusu cinslerarası süregelen eşitsizliğin ana kaynakları olarak belirlenmektedir. Ancak bu alanlarda yaşanan eşitsizliklerin köklendiği ortak bir zemin Sertel düşüncesinde henüz mevcut değildir. Birbirinden soyutlanmış farklı alanlarda, bireysel eşit hak talebinin şekillendirdiği bu yaklaşım, kökleri Aydınlanma düşüncesine uzanan eşitlikçi/liberal feminist bakış açısının izlerini taşımaktadır. Zira, eşitlikçi/liberal feminizm çerçevesinde, cinslerarası eşitsizliğin ortadan kalkmasına ilişkin temel varsayım, farklı sorun alanları olarak kabul edilen eğitim, çalışma, mülkiyet, siyaset, evlilik ilişkilerinde kadının özel kısıtlamalardan kurtarılmasıdır. Bu bağlamda, eşitsizlik özgül bir alana referansla gündeme getirilmekte ve kısmî eşitlik temelinde değerlendirilmektedir (Savran, 1985: 8-9).[20]

Sertel'in eğitim konusundaki fikirleri, 'kadınlık meselesi'ne ilişkin olarak en önemli sorun olarak nitelendirdiği "erkek ve kadın tahsilinde müsavat" temelinde ele alınmaktadır. Burada söz konusu edilen kız öğrencilerin Dârülfünun'a kabul edilip edilmeyeceğine dair tartışmalar ve bunun bir uzantısı olarak aynı sınıflarda eğitim görüp göremeyecekleri meselesidir (Toprak, 1998: 11). Cinslerarası eşitsizliğin temel kaynaklarından biri olarak vurgulanan eğitim konusu, yukarıda kabaca genel çerçevesi belirlenen eşitlikçi/liberal feminizmin Sertel düşüncesindeki tematik uzantılarından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, feminizmin klasiklerinden biri olan Mary Wollstonecraft'ın hak temelli eşitlik kurgunda kaynağını bulan ve John Stuart Mill'in *bireye* özgür rekabet ortamı sunan bir yasal 'düzen'in gerekliliği öngörüsü ile birlikte daha geniş bir çerçeveye taşınan, eğitimdeki fırsat eşitsizliği sorunu ve yasal hak talebine ilişkin tartışmaların izlerini Sertel düşüncesinde takip etmek mümkündür. Ancak, Sertel'in çözümlemeleri aynı zamanda Türkiye'nin özgün koşullarından kaynaklanan farklı bir boyutu da içermektedir. Burada söz konusu olan genelde kamusal alana katılım, özelde ise kadının eğitim hakkı ile Batılılaşma/medenileşme arasında kurgulanan ilişkidir. Esasen bu ilişki Batıcı düşünce çerçevesin-

20 Bu konuda detaylı bilgi için ayrıca bkz. Donovan, 1997: 15- 68.

de kadının kurtuluşuna ilişkin öngörülen stratejinin temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Batı medeniyetinin özünü kültürel olarak tanımlayan Batıcılar, kadının dişiliğinden sıyrılıp eğitim yolu ile toplumsal hayata katılmasını, insanlık mertebesine yükselmesini, medeniyetin temel bir gerekliliği olarak görürler (Göle, 1998: 62). Bu aynı zamanda, Kemalist düşüncenin felsefi temellerinden biri olan pozitivist anlayışı, medenileşme yolunda eğitime atfedilen araçsallık bağlamında gündeme taşımaktadır. Eğitim, toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldıracak dönüştürücü bir güç olarak kurgulanmaktadır. Tam eşitlik temelinde sağlanacak eğitim hakkı çerçevesinde kadına kamusal alanda erkekle eşit bir konuma sahip olma fırsatı sunulmakta ve bu bağlamda medenileşmenin temelleri atılmaktadır.

Sertel'in kadının kamusal alana katılımına ilişkin olarak üzerinde durduğu diğer bir konu siyasal haklar meselesidir. Bu konuya yaklaşımında Sertel, kadının siyasal katılımı konusunu birbiriyle bağlantılı iki farklı argüman üzerinden tartışmaktadır. Argümanları yönlendiren temel kaygı ise siyasal hak talebinin meşrulaştırılmasıdır. İlk olarak Sertel, Batı'da kadın haklarının gelişimine referansla, Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı kadınının özellikle iktisadi anlamda oynadığı role odaklaşmaktadır. Sertel'e göre savaş, siyasal hak talebinin en temel meşruluk kıstası olarak değerlendirdiği üretim sürecine katılım açısından "...kadınlık aleminde elli seneden beri vücuda gelemeyecek olan bir tekamül"ün yolunu açmıştır (aktaran Toprak, 1998: 8). Bu noktada, Batılı hemcinslerine aynı bağlamda tanınan haklardan, savaş sırasında "vazifelerini muvaffakiyetle ifa eden" Türk kadınlarının mahrum edilmesi Sertel'in (1919b) bu konudaki eleştirel tutumunun temel dayanağını oluşturmaktadır ki söz konusu mahrumiyet aynı zamanda, medenileşmenin önünde önemli bir engel olarak değerlendirilmektedir.

İkinci nokta, Sertel düşüncesinde kadın kimliğinin en önemli unsurlarından birini teşkil eden annelik rolü ile siyasal haklar talebi arasında kurgulanan bağıntıya ilişkindir. Cumhuriyet kadını kimliğinin en önemli unsurlarından biri olarak ön plana çıkan fedakârlığa yapılan vurgu temelinde, annelik rolünün, kadınların siyasal haklardan istifade etmesi gerekliliğinin "kuvvetli" bir sebebi olarak belirlendiği ve araçsallaştırıldığı bu kurgu çerçevesinde, Sertel görüşlerini şu şekilde ifadelendirilmektedir (Sertel, 1919b):

> "[B]izde bu vatanın evlâdı, bu memleketin hayatı için en ağır fedakârlıklara katlanan, yavrularını canından koparıp hudutlarda kurban veren analarız. Hiç olmazsa şehit olan çocuklarımız namına bizim de söyleyecek sözümüz vardır. Evlâtlarımızın kanını asırlardan beri emen bu toprağa biz herkesten ziyade merbutuz. Vatan karşı olan kayıtsızlıkları alenen ilân eden unsurları intihap hakkılarını istimale musirren davet ederken bizleri ihmâl etmek hem günah hem de cinayettir."

Kadına atfedilen roller bağlamında birbirinden farklı 'hak ediş' senaryolarına işaret eden söz konusu argümanlar, esasen ortak bir hareket noktası temelinde birleşmektedirler. Bu, Sertel'in dönem içerisindeki siyasal duruşu ve kadın kurgusu açısından belirleyici önem arz eden "ulusa faydalı olmak" hassasiyetidir. Cumhuriyet'le beraber, Kemalist kadın kimliğinin kurucu unsurlarından biri olarak karşımıza çıkan söz konusu kategori kadın-erkek eşitliğinin/'aynı'lığının sağlanması açısından yukarıda sözü edilen kıstaslara temel teşkil eden üst bir meşruluk zemini olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda, kadının kamusal görünürlüğü, ancak ulusa faydalı olduğu ve bu bağlamda vazifelerini -gerek kamusal gerek özel alanda- yerine getirdiği müddetçe olanaklı kılınmaktadır. Bu kurgu çerçevesinde Sertel, kadının hak talebini doğal haklar doktrinine dayandıran ve bu doğrultuda kadın haklarını, kadının ve erkeğin ruhsal ve aklî yetileri bakımından aynı olduğu ya da ontolojik açıdan benzer oldukları önkabulünden hareketle, akla inanç temelinde meşrulaştıran eşitlikçi/liberal feminist duruştan önemli ölçüde ayrılmaktadır (Donovan, 1997: 28).

Cemiyet için kadının, fert olarak kadını önceleyiği bu duruşun Sertel düşüncesindeki diğer bir yansıması, annelik rolüne farklı bir bağlamda atfedilen önem etrafında şekillenmektedir. Bu çerçevede, biyolojik üretim işlevi bir yandan yukarıdaki alıntıda belirginleştiği gibi asker yetiştirmesine referansla siyasal konumunun meşrulaştırılmasına hizmet ederken diğer yandan, kadının topluma karşı sorumluluklarının sınırlarını çizmekte ve davranış kalıplarını belirlemektedir. Bu noktada Sertel, dünya kadını (*femme du monde*) olarak kategorize ettiği kadın tipine karşı ortaya koyduğu eleştirel tavır çerçevesinde, anne olacak kadının toplumsal sorumluluklarına dikkat çekmektedir -bu aynı zamanda fedakârlık temasına yapılan vurguyu da içermektedir. Burada söz konusu edilen, kadının sağlıklı çocuk doğurması ve yetiştirmesi hususunda kadının uyması gereken şartlardır ki bunlar "kadının bütün zevk ve eğlencelere veda etmesi" ve "yaşamını çocuğuna vakfetmesi" olarak ortaya konmaktadır. Bu çerçevede, Sertel'in temel sorunsalı birçok modern ailede taklit edildiğini düşündüğü kendi yaşam serbestisini ön planda tutan "zevk ve eğlence düşkünü" "dünya kadını"nın, doğacak çocuklar ve bu bağlamda toplum için yaratacağı olumsuzluklardır.

Kadının hayat tarzının bir anlamda sağlayacağı toplumsal fayda ya da zarar temelinde değerlendirildiği ya da kadının cemiyet içerisinde eritildiği bu duruşun diğer bir uzantısı ise Sertel'in kadın kimliğine referansla "aşırı asrîleşmeye" karşı dolaylı bir biçimde ortaya koyduğu tavırdır (Toprak, 1998: 11). Dünya kadınının "kadınsı"lığına getirilen eleştiri üzerinden okunabilecek bu tavır, Sertel düşüncesinde kurgulanan kadın kimliğinin, Cumhuriyet'in yeni kadın kimliğine dair içerisinde barındırdığı açılımlar bakımından dikkat çekicidir.

Sabiha Zekeriya düşüncesinde Marksist yönelimler

Büyük Mecmua'da ortaya koyduğu görüşler itibariyle, bir yandan kadın konusunda Cumhuriyet'le beraber geliştirilecek olan resmî söylemle diğer yandan ise dönemin kadın/feminist hareketlerince savunulan tezlerle pek çok temel noktada örtüşen Sertel düşüncesi, daha sonraki yıllarda farklı bir eksen üzerinde gelişmiştir. Sertel'in kadın meselesini kavrayışında oldukça önemli bir değişime işaret eden bu faklılaşma esasen genel olarak siyasalı anlamlandırmasında meydana gelen değişimin bir yansımasıdır. Çözümlemelerinde somutluk kazanan sol eğilim, söz konusu değişimin temel belirleyicisi olmuştur. Ancak, Sertel düşüncesindeki bu eğilimin sistemik bir sorgulamadan daha ziyade anti-emperyalizm, demokrasi ve sosyal adalet kavramları üzerine kurgulanmış ve Kemalizmin sosyalist yorumuna referansla değerlendirilebilecek bir duruşa işaret ettiği söylenebilir.

Kendisinin de vurguladığı gibi, eşi Zekeriya Sertel ile gittiği Amerika'da sosyoloji eğitimini sürdürdüğü yıllarda tanıştığı sosyalist düşünce dünyası, Sertel'in siyasal duruşundaki ve bununla bağlantılı olarak kadın konusundaki fikirlerinde izlenen dönüşümün temel kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Sertel özellikle 1935 yılında Türkçeleştireceği August Bebel'in *Kadın ve Sosyalizm* adlı eserinin üzerinde yarattığı etkilere dikkat çeker.[21] Bu etkiyi Sertel (1976: 16) kitabın çevirisine yazdığı önsözde şu şekilde ifadelendirir:

> Bebel, benim düşünce hayatımı büyük ölçüde etkiledi, Bebel sanki beni kafamdan yakaladı, bir top gibi yeni ve bilinmeyen bir evrenin içine fırlattı. Gözlerimi açtığım zaman kendimi bambaşka bir dünyada buldum. Memleketimdeki kadının, bütün dünyadaki kadının neden acı çektiğini, olaylarla kanıtlarıyla ve tanıklarıyla gözümün önünde buldum (Sertel, 1976: 16).

Öte yandan, Zekeriya Sertel ile evlendikten sonra girmiş olduğu entelektüel ortamın da bu bağlamda etkili olduğu söylenebilir. Nitekim, Yıldız Sertel (2001, 92), Sabiha Sertel'in bu ortamdaki durumunu "Selânik'te başladığı eğitimin devamı" olarak nitelendirmektedir. Amerika seyahati öncesine referansla yapılan bu yorum, yurda döndükten sonraki süreç için de geçerlidir. Nitekim, özellikle 1924 senesinden itibaren Serteller tarafından çıkartılan *Resimli Ay* mecmuasının ikinci dönemi olarak değerlendirilen 1928-30 yılları arasındaki sürecin Sertel düşüncesindeki sol eğilimin güç kazanması bakımından belirleyici olduğu söylenebilir.[22] Zira, söz konusu dönemde *Resimli Ay* mecmuasında

21 Adı geçen eserin yanısıra, Kautsky'nin *Sınıf Kavgası*, Adoratski'nin *Diyalektik Materyalizm*, *1936 Sovyet Anayasası*, Lenin'in *Harp ve Sosyalizm*, Sertel'in Marksist literatürden Türkçeleştirdiği eserler arasındadır. Bunlara ek olarak, *Tan* gazetesinin cep kitapları dizisini yöneten Sertel, edebiyat alanında da pek çok eseri Türkçeleştirmiştir.

22 Burada, Nazım Hikmet ve Sabiha Sertel arasındaki dostluğun belirleyiciliğinden bahsetmek mümkündür.

Sertel'in (1987, 81) ifadesiyle "ilerici sosyalist fikirler ön plana çıkmış" ve yazar kadrosu değişmiş "hikâyeler, şiirler eskisi gibi yazarların zevkini doyurmak için değil, toplumun gerçeklerini ortaya koymak amacıyla yazılmıştır."[23]

Bu dönemde Sertel'in öncelikli sorunsalı, işçi ve köylü sınıfının bilinçlenmesinin önünde en büyük engeli teşkil eden "burjuva diktatoryası"nın yıkılması ve Atatürk önderliğinde başlayan burjuva demokratik devriminin tamamlanmasıdır (Sertel, 1997: 159). Bu aşamada burjuva aydının görevi ise Sovyet Devrimine referansla halk kitlelerini bilinçlendirmek olarak tanımlanmaktadır ki bu, fikir hürriyeti konusundaki hassasiyetinin temel çıkış noktası olarak değerlendirilebilir.[24] Temel sorun, özellikle devletçilik ve halkçılık ilkelerinin "gerektiği" gibi uygulanmamasından dolayı alt yapıda gerekli dönüşümü sağlayacak bir potansiyel atfedilen Kemalist projenin üst yapı reformlarıyla sınırlı kalması olarak belirlenmektedir. Bu bağlamda, Sertel tek parti yönetimi ile özdeşleştirdiği "şekli demokrasi" ya da "burjuva diktatoryası" eleştirisinden yola çıkarak, "burjuva demokrasisi"ni olumlamakta, proleter devrimin getireceği demokrasi olarak kavramsallaştırdığı modeli ise gelecekte ulaşılacak bir aşama olarak idealleştirmektedir.[25] Ancak, Sertel'in Kemalizmin sosyalist yorumu etrafında şekillendirdiği ve bu bağlamda Kemalist devrimin -burjuva demokratik devriminin- tamamlanması ile gerçekleşeceğini düşündüğü siyasal proje burjuva demokrasisinden ziyade sosyalist demokrasi kavramsallaştırması ile örtüşmektedir.[26] Sertel'in demokrasiye referansla sosyal adalet ve sınıf temelli eşitliğe yaptığı vurgunun bu bağlamda oldukça açımlayıcı olduğu söylenebilir. 1930 yılında İstanbul belediye seçiminde belediye meclisi üyeliğine bağımsız aday olması nedeniyle hazırladığı program, Sabiha Sertel'in bu duruşunu ve bağıntılı olarak CHP yönetime karşı tavrını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Demokrasi, sosyal adalet, sınıf temelli eşitlik ve anti-emperyalizme referansla, vergi reformu ve mesai kanununun gerekliliği, belediye işlerinden yabancı sermayenin tasfiyesi, sosyal yardımın gerekliliği, kooperatiflerin kurulması ve halkın yönetime katılımına ilişkin öneriler, söz konusu programın temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Sertel adaylığının gerekçesini şu şekilde ifade etmektedir:

---

23 Mehmet Rauf, İbnül Refik, Ahmet Nuri, Reşat Nuri, Yusuf Ziya, Hakkı Süha, Ercüment Ekrem, Hıfzı Tevfik, Sadri Ertem, Selim Sırrı, Mahmut Yesari, Yakup Kadri *Resimli Ay* mecmuasının ilk döneminde yer alan yazarlar arasındadır. İkinci dönemde ise Nazım Hikmet, Sabahaddin Ali, Suat Derviş, Vâlâ Nurettin, Sadri Ertem gibi yazarlar ön plana çıkmıştır.

24 Ayrıca bkz. Sertel, 1926.

25 Söz konusu kavramsallaştırmalar için, bkz. Sertel, 1987: 89, 159.

26 Zira, Sertel bir yandan Kemalizmi tek parti yönetiminden tamamen soyutlandığı bir bakış açısı çerçevesinde, sosyalist öngörüler temelinde yeniden kurgularken, diğer yandan burjuva demokrasisini Kemalist ilkelerin gerektiği gibi uygulanacağı siyasal bir yapılanmayla özdeşleştirmektedir. Ancak, Halkçılık ilkesinin sınıflar arası eşitlik, devletçilik ilkesinin ise servet kaynaklarının halk yararına işletilmesi bağlamında anlamlandırılması, Sertel'in demokrasi sınıflandırmasında yukarıda değinilen anlam kaymasının kökenini oluşturmaktadır. Bkz. Sertel, 1997: 11, 112.

> Bizim çarpışacağımız en mühim nokta demokrasiyi derinleştirmek, halkın otoritesinin ve menfaatlarının hükümet otoritesi fevkinde olduğunu kabul etmektir... Halkı temsil etmeyen bir şehir meclisi, halkın ihtiyaçlarını ve menfaatlerini değil kendini tayin eden mafevk makamın menfaatlerini temine mecburdur... Ben adaylığımı ne cumhuriyet halk fırkası, ne de serbest cumhuriyet fırkası namına koyuyorum. Müstakil olarak İstanbul şehrinin ekseriyet nüfusunu teşkil eden amele, şehir hududu dahilindeki fakir köylü, küçük esnaf, küçük memuru temsil eden halk namına koyuyorum. Tahakkukuna çalışacağım en birinci şey fakir halkın reyini, otoritesini, iktisadî ve içtimaî haklarını müdafadır (aktaran Koçak, 1988: 28-9).[27]

Sertel'in, sol bir perspektiften, tanıklık ettiği dönemin sosyal ve siyasal sorunlarına dair ortaya koyduğu öngörü ve çözümlemeler, kadın meselesine dair yönelimleri açısından da belirleyicidir. Sertel düşüncesinin bu ikinci aşamasında 'kadın sorunu' iktisadi ve sosyal dönüşümdeki yarım kalmışlığın tezahürlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, ortaya koyduğu fikirlerin, esasen Kemalist toplumsal cinsiyet politikasının, "şekli demokrasiye" referansla okunabilecek bir eleştirisi niteliğinde olduğu söylenebilir. Klasik Marksist düşünce mirası temelinde ortaya konulan çözümlemeler, bu eleştirinin kuramsal sınırlarının belirlenmesi açısından ana kaynağını oluşturmaktadır ki burada özellikle Bebel düşüncesi ile aradaki paralellikler dikkat çekicidir. *Reel politik* alandaki gelişmelerin Sertel düşüncesindeki izleri söz konusu olduğunda ise SSCB'deki uygulamalar ana referans noktası niteliğindedir. Ancak, Sertel yazılarında SSCB'deki uygulamalara ilişkin detaylı bir analize rastlamak oldukça güçtür. Bununla beraber, Ekim Devrimi sonrasında, SSCB'de geleneksel ailenin eleştirisi üzerine yapılandırılan hukuki düzenlemeler ve entelektüel düzeyde yürütülen tartışmalar incelendiğinde, Sertel'in bu alandaki öngörüleri ile arada belirgin benzeşmeler söz konusudur.

a. Feminizm ve mücadelenin sınıfsal tabanı

Sertel 'kadın sorunu'nu iktisadi yapının belirleyiciliğinde gelişen, toplumsal bir sorun olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, "feminizm" öncelikli olarak iktisadi ve toplumsal yapıdaki dönüşümlerin kadının konumunu üzerindeki etkilerine odaklanmalı ve bunları "ilmî bir usul ile tetkik edip vaziyetlerini ve neticelerini" ortaya koyup "sebeplerini münakaşa" etmelidir. Amaç ezilen kadının ihtiyaçlarının tespitidir. "İlmî feminizm" reçetesini bu şekilde belirleyen Sertel'in, dönemindeki "feminist münakaşalar"a toplumsal gerçeklikten koptukla-

---

27 Adaylığının gerekçesiyle çelişkili olarak sosyo-ekonomik düzeyi oldukça yüksek bir semt olan Beyoğlu'nun kendi seçim bölgesi olarak belirlenmesi üzerine Sertel, tepkisini şu şekilde dile getirir: "Ben amele, çiftçi ve fakir halk namına namzetliğimi koyduğum halde intihab mıntıkamın Beyoğlu olduğunu öğrendim. Beyoğlu gibi ekseriyeti zengin, kozmopolit bir muhitin böyle bir namzede rey vermesi ne doğrudur, ne de beni hoşnut edecek bir şeydir." Sertel, 1930a: 40.

rı iddiasıyla getirdiği eleştiri bu noktada somutluk kazanmaktadır. Zira, Sertel'e göre (1928) "Türk feminizminin fikir adamlarından beklediği, adını kitap ve nazarîyelerle münakaşa değil, hayatta tetkiktir." Oysa feminizm adına yapılanlar "nazarî" münakaşalardan ileri gidememektedir.[28]

Sertel'in sorunu algılama biçiminde gözlenen bu dönüşüm aynı zamanda kadının 'kurtuluşu' için önerilen çözüm yollarına ve feminist mücadelenin tabanına ilişkin olarak yeni tanımlamaları gündeme getirmektedir. Sertel (1935) kadının durumuna ilişkin tespitlerini ve çözüm önerilerini dört ana başlık altında toplamaktadır:

> 1- Kadının hayatında meydana gelen tekâmül, cemiyetin tarihî tekâmülünün bir neticesidir.
> 2- Kadını tazyik ve esarete tabî tutan erkek değil cemiyettir.
> 3- Kadınlar haklarını cinsî teşekküllerle değil, tazyik edilen fertlerle birleşerek koruyabilirler.
> 4- Kadının kurtuluşu için superstrukturde değil, strukturde müdafaya ve tecavüze geçmek lazımdır.

Burada, Sertel'in ilk dönem yazılarında birbirinden ayrık kıldığı alanlarda -ki burada vurgu yukarıda belirtildiği gibi ağırlıklı olarak eğitim ve siyaset alanına yapılmaktadır- kadına verilecek haklar temelinde kurguladığı kamusal alanda eşitlik fikri, yerini bütüncül bir sorgulamaya bırakmıştır. Nitekim, Sertel (1930f), Rusya örneği temelinde sosyalizme referansla, iktisadi ve toplumsal yapıda meydana gelecek dönüşümün kadının özgürleşmesi ve cinslerarası eşitliğin sağlanması bakımından belirleyiciliğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, "feminizm kadınla erkek arasında müsavat isteyen bir utopi ... Kadınla erkek arasında bir mücadele değil" kadının toplumdaki diğer ezilmişlerle birlikte cemiyete, dine, içtimaî, iktisadi ahlâki müesseselere karşı yürüteceği bir mücadele olarak tanımlanmaktadır (Sertel, 1929b: 6). Zira,

> Kadının hürriyetsizliği, müsavafatsızlığı denen şey, büyük tarihi bir seyrin getirdiği, iktisadî, içtimaî kuruluşların bir neticesidir. Bu hürriyetsizlik ve müsavatsızlık cemiyet içerisinde yalnız kadına münhasır değildir...Kadının yalnız başına göreceği bir dava yoktur. Tazyik ve esaret altında yaşıyan her kadın ve erkek, zenci ve beyaz, ileri ya da geri memleket mensubu, hepsinin kavgası birdir. Tazyik edilenin, tazyik edene karşı davası... (Sertel, 1935).[29]

Ancak, Sertel, 'kadın sorunu'nu anlamlandırırken, Marksist varsayım ve tanımlamalardan hareket etmekle beraber, feminist mücadelenin sınıfsal tabanı

---

28 Bu eleştiri kapsamında Sertel, ağırlıklı olarak *Hayat* mecmuasının 1928 senesinde yayınlanan kadın özel sayısında yer alan görüşlere atıfta bulunmaktadır. *Hayat* mecmuasının adı geçen özel sayısı hakkında bilgi için bkz. Balcı, 1998: 36-41.

29 Bu doğrultuda bir değerlendirme için, ayrıca bkz. Sertel, 1931b.

konusunda Marksist duruştan belli ölçüde farklılaşmaktadır. Bu çerçevede, Marksist literatürde "sınıfsız feminizm" ya da "burjuva feminizmi"ne getirilen eleştiriler doğrultusunda işçi kadına yüklenen mücadele misyonu, Sertel düşüncesinde ezilenleri kapsayacak şekilde farklı bir tabana yayılmaktadır.[30] Bu çerçevede, Sertel'e göre (1929b: 7) özgürleşim ve eşitlik sorunu "cemiyetin tazyik ettiği kanunlarla karşı karşıya gelen işçi kadının, ailede istismar edilen kadının, intellektüel kadının davasıdır." Sertel'in ortaya koyduğu kadın tipolojileri belirtilen farklılaşmanın netleştirilmesi açısından açımlayıcıdır.

Daha önce farklı bir bağlamda, ve geleneksel ile Batılı/çağdaş olan arasındaki ayrıma referasla oluşturulan "ev kadını," "meslek kadını" ve "dünya kadını" tiplemeleri, yerini özsel olarak örtüşen ancak farklı kavramsallaştırmalar üzerinden yeniden harmanlanmış tanımlamalara bırakmaktadır. Bu dönemde Sertel, çözümlemelerini ele aldığı temalar bağlamında, zaman zaman farklı sıfatlarla simgelediği kadın tipleri üzerine kurgulamakla beraber, genel olarak "tüfeyli kadın," "asrî kadın" ve "ev kadını" olmak üzere olmak üzere üç temel kategoriden hareket etmektedir. Feminist mücadeleye katılım açısından, kamusal ve özel alanda ezilmişliği başat kıstas olarak belirleyen Sertel, "tüfeyli kadın"ı sürecin tamamen dışında tutmakta ve "asri kadın" ile "ev kadını"nı söz konusu kadının karşısına yerleştirmektedir:

Esasen "dünya kadını" kavramsallaştırmasına tekabül ettiği söylenebilecek "tüfeyli kadın" tiplemesi, "burjuva" kadını ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Bu bağlamda, Sertel "tüfeyli kadın"ın üretim sürecine katılmaması ve bu konuda herhangi bir kaygı taşımaması ya da "esaretten kurtulmak" iddiasında olmaması durumuna vurgu yapmaktadır ki bu tüfeyli kadının feminist mücadelenin dışında bırakılmasının meşruluk zeminini oluşturmaktadır.[31] Sertel'e göre (1929b: 7) feminist mücadele "bir memleketin kadınlığını temsil etmeyen tüfeyli zümrelerin işi değildir...Zengin kadınların feminizm mücadelesi için yaptıkları teşkilâtlar, tembellikten uyuşan sinirlerine biraz hareket vermek, biraz caka atmak için yaptıkları teşekküllerdir ki, kavgaya fayda yerine zarar verir."

Yukarıda belirlendiği gibi, Sertel düşüncesinde feminist mücedelenin itici gücünü ezilen kadın oluşturmaktır. Burada söz konusu edilen "asrî kadın" ve

---

30 20. yüzyılın başlarında, Alexadra Kollontai tarafından feminizmin sınıf temelli siyasetin dışında farklı bir mücadele biçimi olarak tanımlanmasına getirilen eleştiri, döneminin feministleri tarafından büyük tepkiyle karşılanmıştır. Stites, 1991: 250. Kollontai'ın bu konudaki görüşleri için, bkz. Marksizm ve Kadın, 1989: 133. Bebel feminist mücadelenin tabanına ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade eder: "...İşçi kadın, erkek işçi arkadaşıyla el ele yürümek zorundadır. Bu nedenle bu toplumun değişmesi işinde, işçi kadının görevi kendi cinsine mensup burjuva kadınıyla değil, kendi sınıfına mensup olan erkek arkadaşıyla birleşmek, toplumsal kurumları, her iki cinse ekonomik ve düşünce bağımsızlığını tam bir şekilde veren yeni bir düzen kurmaktır." Bebel, 1976: 12. Karl Kautsy'nin aynı doğrultudaki görüşleri için, bkz. Marksistler ve Kadın, 1989: 124.

31 "Burjuva" kadınını, üretmeyen ve maddi anlamda "zengin" kocasına bağımlı kadınla eşleştiren Sertel'in, son tahlilde kendisinin de farklı bir bağlamda eleştirdiği, kadını kocasının "iktisadî vaziyetine" referansla tanımlaması söz konusudur. Sertel, 1929b.

"ev kadını"dır. Üretime katılmak, "asrî kadın" tipolojisinin en temel niteliklerinden birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Sertel, iş kuvvetini satan işçi kadınlar, fikir kuvvetini satan münevver amele, muallimler ve serbest meslek sahibi kadınları,[32] aralarındaki sınıf farklılıklarına değinmeden ortak bir kategori temelinde değerlendirmektedir. Burada, "asrî kadın"ın feminist mücadele açısından önemi iş hayatında uğradığı ayrımcılık ve sömürüye referansla kurgulanmaktadır.

Mücadele tabanının diğer bir bileşinini oluşturan "ev kadını" geleneksel yapının bir ürünü/simgesi olarak değerlendirilmektedir. Temel faaliyet alanı ev işleri ile sınırlı olan "ev kadını" aile hayatında en çok istismar edilen kadın tipidir. Burada, sömürü, iktisadi alan dışında, geleneksel rollerin hâkim olduğu özel alanda tanımlanmaktadır. Ancak Sertel, ev kadınının mücadeleye katılma biçimi konusunda herhangi bir ipucu vermemektedir. Sertel'in "ev kadını"nın geleneksel roller temelinde ezilmesine ilişkin olarak suskun kaldığı diğer bir nokta ise, ev işleri ya da ev içi üretiminden aile ve sermayenin sağladığı çıkarlar meselesidir. Marx'ın iş bölümü ve emek sömürüsü analizlerinde kaynağını bulan ve gerek klasik Marksist geleneğe mensup düşünürlerin kadına ilişkin çözümlemelerinde ve gerekse çağdaş feminist kuram çerçevesinde Marksist kanadın temel hareket noktalarından birini oluşturan bu sömürü biçimi, kadının kurtuluşuna ilişkin senaryoların sınırları açısından belirleyici olmuştur. Bu bağlamda, Marksist feminist geleneğin kurucularından Engels ve takip eden diğer düşünürler ele alındığında 'kadın sorunu'nun komünist kuram kapsamında değerlendirildiği görülmektedir (Donovan, 1997: 147).[33] Nitekim, çözüm kadının üretimin toplumsal alanına girmesi -erkekle eşit olarak varolması- ve özel alanda yapılan üretimin toplumsallaştırılması[34] olarak somutluk kazanmaktadır ki bu proletarya devriminin doğal bir sonucu olarak gerçekleşecektir.[35]

Sertel düşüncesinde ise, toplumsal ve iktisadi yapıda gerçekleşecek bir dö-

32 Sertel'in serbest meslek sahibi, işçi ve memur kadını aynı kategoride değerlendirmesinin temelinde, serbest meslek sahibi kadınların "kabiliyetlerini" cemiyete kabul ettirememelerinin sonucunda, uğradıkları ayrımcılığa ilişkin tesbitinin yattığı söylenebilir. Bkz. Sertel, 1936a: 18.

33 Bu konuda ayrıca bkz. Meyer, 1978: 85-112.

34 Engels'de kaynağını bulan bu düşünceyi, Lenin şu şekilde ifade etmektedir: "Tamamen biçimsel bir eşitlikle yetinmeyen kadın işçi hareketi başlıca görevi olarak, kadının sosyal ve ekonomik eşitliği için savaşmayı kabul eder. Kadını üretici sosyal çalışmaya sokmak, "ev içi köleliği"nden sökûp almak, mutfağın ve çocukların odasının aptallaştırıcı, aşalayıcı, ebedi ve yalnız ona özgü boyundurluğundan kadını kurtarmak işte başlıca görev... Bu savaş uzun sürecek, çünkü sosyal tekniğin ve törelerin radikal bir değişikliği gerekmektedir, fakat komünizmin tam zaferiyle sonuçlanacaktır." Lenin, 1920. Lenin'in aynı doğrultudaki çözümlemeleri için bkz. Stites, 1991: 379. Ayrıca, Bebel'in ev işlerinin kolektifleştirilmesi konusundaki düşünce ve önerileri için bkz. Bebel, 1976: 248-249.

35 Ancak, kadınların kurtuluşunun sosyalist düzenin kurulmasıyla birlikte gerçekleşeceğini vurgulamakla beraber, Bebel burada, Engels'den bir adım öteye geçerek, kadınların kurtuluşunu öncelikle kendi çabalarına bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Bebel'e göre "nasıl ki işçiler burjuvazinin onlara yardım etmesini beklemezler, kadınlar da erkeklerin onlara yardım etmesini beklememelidirler." Meyer, 1978: 97-8.

nüşümün gerekliliği -boyutları ve yönü açık bir şekilde ifade edilmemekle beraber- vurgulanırken, kadının üretime katılması kurtuluşu açısından başat öğe olarak sunulmaktadır. Ancak burada Marksist çözümlemelerde var olan belirleyicilik yerini bir döngüselliğe bırakmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, öngörülen dönüşüm ile kadının üretime katılımının karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Söz konusu çözümün ikinci ayağına ilişkin herhangi bir açılıma ise rastlanmamaktadır. Bu bağlamda, Sertel, kadını, ikili bir yük altında bırakmaktadır. Bir yandan üretimin toplumsal alanına katılım 'olmazsa olmaz' koşul olarak sunulmakta, diğer yandan ise ev içi üretim devam etmektedir.

b. Özel alanda sömürü - aile ve evlilik

Kamusalın yanında özelin sömürü alanı olarak tespiti ve bu bağlamda ortaya konulan aile ve evlilik eleştirisi, Sertel düşüncesinde meydana gelen dönüşümün en belirgin şekilde ifadelendirildiği alanlardan biri olarak nitelendirilebilir. Marksist öngörülerden yola çıkan Sertel, aile içerisinde yaşanan eşitsizlikleri toplumsal ve iktisadi koşulların bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Ancak, vurgulanan noktalar tematik anlamda örtüşmekle beraber, Marksist analizin ana çıkış noktasını oluşturan burjuva toplumu ve kapitalizm eleştirisi, Sertel çözümlemelerinde zaman zaman görünürlük kazanmakla beraber yerini ağırlıklı olarak Türkiye'nin kendine özgü tarihsel koşulları temelinde şekillenen toplumsal yapı ve değerlerin eleştirisine bırakmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Sertel, bir yandan ailenin tarihsel olarak geçirdiği yapısal değişiklikleri "iktisadî bünyedeki" değişikliklerin bir yansıması olarak ele alıp, monogam aileyi o günkü iktisadi koşulların bir yansıması olarak değerlendirirken, diğer yandan aynı toplumsal yapıda varlığını tespit ettiği "geleneksel" ailenin kaynağını dinî ve gerici değerlere dayandırmaktadır.

Sertel'in evlilik ve aile hayatına ilişkin olarak ortaya koyduğu çözümlemelerin temel dayanağını "eski otokratik ailenin geçirmekte olduğu buhran" oluşturmaktadır. İnkılâbın "Türk ailesinin eskiden münferiden erkek saltanatına istinat eden temelini" sarstığını kabul etmekle beraber, okuyucu mektuplarına referansla "aile hayatının yavaş yavaş çökmekte olduğu" saptamasından hareket etmektedir (Sertel, 1929c: 25).[36] Ancak bu noktada Sertel'in duruşu, dönem boyunca gerek devlet politikaları ile desteklenen, gerek kadın hareketince savunulan ailenin muhafazası fikrine tamamen karşı bir niteliktedir. Nitekim, 1929 senesinde Berlin'de toplanan Kadınlar Kongresi'nin sonuç bildirgesinde ailenin muhafazasının kadın hareketinin temel hedeflerinden biri olarak belirlenmesi üzerine Sertel (1929b: 6) bu tutumunu yapmış olduğu değerlendirme kapsamında oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

36 Ayrıca bkz. Sertel, 1929ç: 34.

> Hangi ailenin [muhafazası]? Beynelminel kadınlar birliği, kadını hala ailede erkeğin malı telâkki eden, erkeği kadını beslemeye mecbur eden, isterse karısını çalıştıran isterse işten meneden, kadını erkeğin milliyet ve tabiiyetini kabule mecbur eden, evde erkeğin valayet ve vesayetini kabul eden, kadını hala evde tüfeyli bir kadın tallaki eden kadının iktisadî istiklâlini ve hürriyetini inkâr eden pederşahi, ve canjugal ailenin mi muhafazasını istiyor? Hürriyet ve istiklâl davası yapan kadın, kendine en büyük esaret kalesini geçiren bu ailenin muhafazasında nasıl davacı olur?

Esasen aile/evlilik eleştirisi, Marksist düşünürlerin kadının ezilmişliği konusundaki çözümlemelerinin en merkezî ve sıklıkla vurgulanan öğelerinden birini oluşturmaktadır. Engels aileyi/evliliği, kapitalist sınıf ilişkilerinin temsilî evreni ve fuhuşun kurumsallaşmış biçimi olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Engels'e göre ailede egemen olan koca/baba burjuvazi, kadın ve çocuklar ise proletarya konumdadırlar. Bu ilişki çerçevesinde karının fahişeden tek farkı saatlik değil, hayat boyu kiralanmasındadır (Meyer, 1978: 92). Klasik Marksist geleneğe mensup düşünürlerin aile/evlilik pratiği konusundaki yorumlarının kurucu öğesini oluşturan bu saptamalar, Sertel düşüncesi için de geçerlidir. Sertel (1929a) evliliği "Bir erkeğin parasını karısına, bir kadının vücudunu bir erkeğe hasretmesinden ibaret bir şirket olarak" tanımlamaktadır. Evliliği, bir hayat sigortası olarak kavrayan kadın bu yolla "vücudunu, hürriyetini ve istiklâlini satmaktadır." Bu bağlamda, nikâhsızlık durumunda kadın "kiralık"ken, evlilik durumunda "satılık"tır (Sertel, 1930g).[37] Marksist literatürde olduğu gibi Sertel burada aile/evlilik eleştirisinin yanısıra, aynı zamanda ancak farklı bir bağlamda toplumdaki ahlâki ikiyüzlülüğe de dikkat çekmektir. Sertel'e göre (1930g: 7):

> Bu cemiyetin ahlâk kanunları esir ticaretini menettiğini ilân ederken, kadının bar köşesinde, umumhanelerde hatta evde para mukabili bir erkeğe satılmasına müsade ediyor. Bu cemiyetin ahlâk kanunlarına uyuyor. Ailede para mukabili bir erkeğin inhisarı altına giren kadın arasında ne fark var?.. Ailedeki kadın erkeğin inhisarı altına daha devamlı bir müddet için girer. Bar kızı muvakkaten... Cemiyet birini tescil eder, ötekini etmez. İkisi de para alırlar.

Gerek Marksist düşünürler, gerek Sertel tarafından 'ideal' olarak kurgulanan evlilik ekonomik güvenlik fikrinin dışlandığı ve karşılıklı sevgi ve saygının egemen olduğu bir ilişki biçimine tekabül etmektedir. Sertel'e göre bu durumun gerçekleşmesi ancak "birbirini seven, fikir arkadaşı olan, iktisadî kavgada omuz omuza çarpışan iki insanın bir çatı altında birleşmesi" ile olanaklıdır.[38] Ancak, burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, Sertel düşüncesinde evliliğin sınıfsal niteliğine ilişkindir. Zira, Markist literatürde, söz konusu eleştiri-

37 Ayrıca bkz. Sertel, 1930b.

38 Kollontai'ın aynı doğrultaki tanımlaması için, bkz. Fransworth, 1978: 150.

lerin nesnesini burjuva ailesi ve burjuva evliliği oluştururken, Sertel'de bu vurgu oldukça muğlak bir görüntü arz etmektedir. Bebel'in evlilik sınıflandırmasına referansla yapılacak karşılaştırmalı bir değerlendirme, Sertel'in bu konuda duruşunun saptanması açısından açımlayıcıdır.

Kapitalist topluma ilişkin çözümlemelerinde Bebel, "burjuva evliliği" ve "emekçi evliliği" şeklinde ikili bir evlilik sınıflandırmasından yola çıkmaktadır. Yukarıdaki değerlendirmeler çerçevesinde eleştirdiği burjuva evliliğinin karşısına "emekçi evliliği"ni yerleştiren Bebel'e göre, bu evlilik biçimi, sevgi temelinde gerçekleştirilmesi ve ticarî kaygılar gütmemesi bağlamında ideal olana yaklaşmaktadır. Ancak, son tahlilde emekçi evliliği de burjuva evliliği gibi bozulmaya mahkumdur. Burada belirleyici olan çalışma koşulları ve ailenin maruz kaldığı maddi sıkıntılardır (Bebel, 1976: 82-7). Bebel'e göre, geleceğin sosyalist toplumunda gerçekleşecek evlilik modeli 'ideal' olanı simgelemektedir. Zira, söz konusu model "emekçi evliliği" gibi çıkar bağımsız ve sevgi temelli bir nitelik arz etmekle beraber, aynı zamanda, gerçekleştirileceği siyasal düzenin iç dinamiklerine bağlı olarak, yıkıcı/bozucu etkilerden uzak olacaktır.

Sertel'in evlilik sınıflandırması söz konusu olduğunda, Bebel düşüncesinde olduğu gibi üç farklı model karşımıza çıkmaktadır. Ancak, burada evlilik, sınıfsal niteliğinden ziyade farklı kadın kimlikleri üzerinden okunabilecek bir biçimde kurgulanmıştır. Bu bağlamda, ticarî kaygı üzerine kurulu ve yukarıda belirlendiği gibi satış mukavelesine benzettiği evlilik tipi, Sertel'in eleştirilerini yönelttiği temel modeli oluşturmaktadır. Bu tip evlilik, Bebel'in "burjuva evliliği" tipolojisi ile örtüşmektedir. Burada baş oyuncu Sertel'in tüfeyli/burjuva olarak tanımladığı kadın tipidir. Salon kadını, müsrif kadın, dişi gibi farklı sıfatlarla tanımladığı bu kadını Sertel (1930n) şu şekilde tanımlar: "...kalbi ve kafası boştur. Aşk onun için bir meslektir. Para getiren, dişiliğini satmıya vasıta olan bir meslek. Ev, izdivaç, ona güzelliğini ve dişiliğini göstermeye, cinsî cazibesini muayyen bir zaman için bir adama, mütebak zamanlarda her adama satmıya vasıta olan bir siperdir."[39]

Sertel düşüncesinde belirginlik kazanan diğer bir evlilik tipi ticarî bir kaygı taşımamakla beraber, son tahlilde bilinçsizce yapılan bir satış sözleşmesi niteliğini gösterir. Bu geleneksel yapının ve değerlerin evlilik kurumu üzerindeki etkilerine işaret etmektedir. Zira, burada kadın kendisine öğretildiği biçimi ile baba evinde yaşadığı esir hayatını kocasının evinde sürdürmektedir (Sertel, 1930l). Burada "mahkum" önceki bölümde de bahsi geçen "ev kadını," "karı" ya da Sertel'in "saf" ve "masum" sıfatları ile tanımladığı kadın tipidir. Bu kadın "yuvaya dişiliğini satmak hırsıyla girmez. Fakat evin bütün kanunları onu satın alır. O bir esir gibi dişiliğini, kalbini, hayatını hatta fikirlerini erkeğe satmıştır. Ev kadınıdır. Evine çocuklarına, kocasına, bir esir aşkıyla merbuttur" (Sertel, 1930n).

---

39 Sertel'in dişi "burjuva kadın" tiplemesi ve "burjuva kadını" tanımlamaları için bkz. Sertel, 1930h; Sertel, 1930e; Sertel, 1930i; Sertel, 1930k; Sertel, 1931c;

Sōz konusu edilen ūçūncū evlilik tipi -yukarıda ideal olarak vurgulanan- ya da Sertel'in kavramsallaştırması ile "demokrat aile" "cismanî ve ruhî ihtiyaçlarını birbiri ile temin eden iki insanın birleşmesi" olarak ortaya konmakta ve üzerine inşa edildiği değerler açısından Bebel'in sosyalist toplumda gerçekleşecek ideal evlilik modeli ile ōrtūşmektedir. Ancak Sertel sosyalist dūzen ile bu evlilik modeli arasında herhangi bir bağ kurmamaktadır. "Demokrat aile" kavramsallaştırması temelinde, Sertel evlilik içerisindeki konumlarına atfen "dişi" ve "karı" tiplerinin karşısına, ideal kadınını yerleştirmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi Sertel'in feminist mücedelenin itici gücü olarak tanımladığı "asrî kadın" tipine tekabūl eden ideal kadın, "önce insan, sonra kadın" (Sertel, 1930i) anlayışı çerçevesinde kurgulanmıştır. Bu anlamda, ideal kadın "şahsiyetinin içine sakladığı dişiliği, zekasının içine soktuğu vazife duygusu, kalbinin demir ocağında yanan aşkı" (Sertel, 1930n) ile diğer kadın tipleri karşısında yūceltilmektedir.[40] Sertel'in ideal kadını, özellikle iktisadi hayata katılımı ve fikrî donanımı ile diğer kadın tiplerinden ayrılmaktadır. Bu kadının aile içerisindeki "annelik" ve "zevcelik" rollerinin yanısıra, "iş kadını" ve "fikir kadını" olması, giyim kuşama dair özel bir kaygı taşımaması -bu özellik burjuva "dişi" kadına atfedilmektedir- onu erkekle eşit kılan ve "dişi" değil "insan" yapan niteliklerdir (Sertel, 1930i).[41] Ortaya konulan bu ideal kadın tiplemesinin temel unsurlarının aynı zamanda bizzat Sabiha Sertel'in kendi kişisel özelliklerinin izlerini taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda, yakın çevresi tarafından yapılan tasvirler ve özellikle eşi Zekeriya Sertel'in aşağıdaki ifadesi, ideal kadın tiplemesi ile Sabiha Sertel'in -dışarıdan belirlendiği şekli ile- kişiliği arasındaki bağıntının kurulması açısından oldukça dikkat çekicidir. Zekeriya Sertel karısını şu şekilde tasvir eder;

> Sabiha Sertel... iyi bir ev hanımı, mükemmel bir ana ve kimliği kuvvetli bir yazardı. Bu üç kimlikten birini ötekinin zararına, üstün tutmaksızın, aralarında ahenkli bir denge kurmasını bilirdi. İyi bir ana olması, iyi bir fikir kadını olmasına engel olmamıştı. İyi bir gazeteci ve yazar olması, anneliğine ve ev hanımlığına en ufak zarar vermemişti (Sertel, Y., 2001: 192).[42]

---

40 Sertel'in ideal kadın tiplemesi, Kollontai'ın özellikle üretime katılımı temelinde "eski kadın"dan farklılaşan "yeni kadın"ıyla doğrudan bağlantılıdır. Ancak Kollontai "yeni kadın"ı ideal evlilik bağlamında ele almamakla birlikte, bu kadının yapacağı evliliğin sevgiye dayanacak olması varsayımı ile Sertel'in yukarıdaki saptamalarıyla paralel bir çizgiye oturmaktadır. Kollontai "yeni kadın"ı şu şekilde tanımlamaktadır: "abartılmış duygular yerine disiplin, boyun eğme ve kişiliksizlik yerine özgürlük ve bağımsızlığa değer verme, sevdiği erkeğin görüntüsüne girmek ve onu yansıtmak için saf çabalar yerine, kendi bireyselliğini kanıtlama... Önümüzde duran erkeğin gölgesi durumundaki dişi değil, kendinde bir kişilik olan yeni kadındır." Kollontai, 1992: 88.

41 İdeal kadın tiplemesi esasen özellikle 1980 öncesi Türkiye soluna hiç de yabancı olmayan "bacı" ya da "cinsiyeti ve bireyliği bastırılmış 'kadın arkadaş'" tiplemesinin izlerini taşımaktadır. Bkz. Berktay, 1993; 313-8.

42 Sabiha Sertel'e ilişkin olarak benzer bir niteleme için bkz. Vâ-nû, 1987: 66. Yukarıdaki ifadesine paralel bir biçimde, henüz Sabiha Sertel ile evlenmeden önce Zekeriya Sertel (2000: 54) tahayyül ettiği evlilik modelini/kadın tipini şu şekilde anlatmaktadır: "Karımın mutfakta yemek

Yine kendi sosyo-ekonomik durumuyla bağlantılı bir biçimde, Sertel'in ideal kadınını konumlandırdığı evlilik modeli açısından belirleyici olan en önemli nokta -ki bu Klasik Marksist düşünce geleneği ile en temel benzeşme noktalarından birini oluşturmaktadır-, kadının iktisadi olarak kocasından bağımsız olmasıdır. Bu bağlamda, kadının iktisadi bağımsızlığı "sağlıklı" ailenin/evliliğin olmazsa olmaz koşulu olarak belirlenmektedir. Nitekim, Sertel'e göre (1935), "erkek aile içerisinde hâkim bir rol oynuyorsa, bu kadının iktisadî muhtaçlığından doğan bir şeydir." Sertel'in Medeni Kanun'a yönelttiği eleştiri tam bu noktada somutluk kazanmaktadır. Sertel (1930c) "kanunu medenînin kadına her hakkı getirdiği...kadın hayatına azamî hürriyeti verdiği" iddiasına, kanunun var olan eşitsizlikleri yeniden üreten bir nitelikte olduğu savı temelinde karşı çıkmaktadır. Bu noktada, kadının "say hakkı"ndan mahrumiyeti ya da üretime katılımın tamamen kocanın kontrolüne/iznine bırakılması ve bu kapsamda kadının iktisadi bağımsızlık sınırının erkek egemenliği temelinde çizilmesi Sertel'e göre söz konusu yeniden üretimin temel kaynağını oluşturmaktadır.[43]

c. Boşanma, nikâh ve "ahlâki müsavat"ın gerekliliği üzerine

Sertel düşüncesinde, aile/evlilik konusuna ilişkin olarak üzerinde durulan temel noktalardan biri bu alandaki devlet kontrolünün sınırlarına ilişkindir. Bu bağlamda, Sertel'in bu konudaki çözümlemeleri, ailenin olumlanması/korunması üzerine inşa edilen resmî söylemin eleştirisi niteliğindedir. Bu olumlama/koruma kaygısının pratikteki araçları olarak boşanma ve nikâh, eleştirinin yapılandırıldığı ana kavramlar olarak belirginlik kazanmaktadır. Bu kavramsal çerçeve kapsamında, Sertel'in ortaya koyduğu görüşlerin sınırlarını çizen hassasiyet, düşüncesinde tespit edilen dönüşümün irdelenmesi açısından oldukça önemli açılımları içinde barındırmaktadır. Bu noktadan hareketle, Sertel'in çözümlemelerinde bir eksen kaymasından bahsetmek mümkündür. Söz konusu kayma devlet-fert ilişkisine referansla okunabilecek bir öncelik sorununa işaret etmektedir. Bu bağlamda, ilk dönem yazılarının düşünsel arkaplanını oluşturan "ulusa faydalı olmak" kaygısı ya da 'cemiyet için fert' anlayışı yerine, ferdin "hürriyet" sorununun merkezîleştirildiği bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Bo-

---

pişiren bir aşçı ve çocuğa bakan bir dadı olması yetmezdi. Karım bütün hayatıma katılmalı, düşüncelerimi ve duygularımı onunla tartışıp paylaşabilmeliydim." Ancak burada dikkat çeken bir nokta, Zekeriya Sertel'in anıları ile Sabiha Sertel'in anıları arasında rastlanan farklılaşmaya ilişkindir. Daha açık bir ifadeyle, Sabiha Sertel anılarında eşine özellikle mesleki alanda vermiş olduğu desteği ve bu bağlamda karşılaştığı zorlukları oldukça detaylı bir biçimde anlatıp, kurmuş oldukları "ortak alanı" ön plana çıkartırken, Zekeriya Sertel'in anıları içerisinde bu "ortaklığa" ayırdığı alan oldukça arka planda kalmaktadır. Ancak böyle bir ayrımın detaylarını vermek ve bu farklılaşmanın irdelenmesi, her iki yazarı da kapsayacak bir biçimde kurgulanmış otobiyografik bir çalışmayı zorunlu kılmaktadır ki böyle bir analiz, bu yazının sınırlarını aşmaktadır.

43 Sertel'in bu konuya ilişkin değerlendirmeleri için, ayrıca bkz. Baran, 1999: 6-7.

şanma ve nikâha ilişkin tartışmanın kurgulandığı ana eksenlerden birini oluşturan hürriyet sorunu, son tahlilde yeni bir ahlâk anlayışının gerekliliğini gündeme getirmektedir.

Kemalist uluslaşma projesi temelinde ailenin sürekliliğinin ya da evlilik bağının "ölünceye kadar devamı"nın gerek ahlâki gerekse kanuni açıdan garanti altına alınması durumu (Recep, 1931: 252), Sertel'in boşanmaya ilişkin değerlendirmeleri açısından bir çıkış noktası niteliğindedir. Ailenin "millet için faydalı" çocuk yetiştirme misyonu temelinde ideolojik yeniden üretime yönelik olarak araçsallaştırılması, Kemalist ideoloji çerçevesinde ailenin sürekli kılınması kaygısının ana dayanağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, "iyi evlat" - "iyi vatandaş" arasında kurgulanan paralellik temelinde, ailenin sürekliliği toplumun sürekliliği ile özdeşleştirilmektedir. Sertel düşüncesinde ise ulus için fayda fikri temelinde yapılandırılan aile kurgusu yerini ferdin mutluluğu için araçsallaştırılan aileye bırakmaktadır. Bu bağlamda, evlilik/aile kurumun bozulması, Kemalist projede öngörülenin aksine toplumsal bir tehdit olarak değil, ferdin kendi kendini gerçekleştirmesi ve özgürleşmesi yolunda bir adım olarak ele alınmaktadır.[44] Zira, Sertel'e göre (1935),

> "erkek [de] ...aile içinde ...birçok hürriyetlerini kaybetmiştir. İki tarafın gönül hoşluğu ile olan bu hürriyetsizlik, kavganın esası değildir. Ailede kadını da erkeği de hürriyetinden mahrum eden şey, aile temelli sarsıldığı halde, ikisinin de bu aileyi ölünceye kadar sürüklemek mecburiyetidir. Talak vardır, fakat o kadar çok çemberden geçer ki, bir aileyi bozmak için ancak kanunun izni lazımdır... Ailede kadını ve erkeği tazyik eden, hürriyetle inani olan en büyük bağ talik güçlüğüdür. Aile her iki tarafın müşterek anlaşması ile yaşıyan, yaşaması lazım olan bir şeydir. Hiç kimsenin bir diğerini istemediği bir hayatı sonuna kadar yaşamaya mecbur etmeye hakkı yoktur. Bu sebeple kanun aileye karışmamalıdır.. Ancak aile kanun müdahalesinden kurtulduğu zamandır ki kadın ve erkek için hür bir müessese olabilir.[45]

---

44 Boşanma işlemlerinin kolaylaştırılması, Ekim Devrimi sonrasında Sovyetler Birliği'nde aile/evlilik kurumuna ilişkin olarak yapılan yasal düzenlemelerin ana hedeflerinden birini oluşturmuştur. Bu konuda ilk yasal düzenleme 20 Aralık 1917 tarihli yönetmelik çerçevesinde gerçekleştirilmiş ve daha sonra sırasıyla 1918 ve 1926 senelerinde çıkan aile kanunları çerçevesinde boşanma aşamalı olarak kolaylaştırılmıştır. 1926 Aile Kanunu'nda boşanma salt bir tescil işlemi olarak düzenlenmiştir. Ancak, her iki cins için de özgürleştirici bir etkisi olması beklenen bu düzenlemeler, sonuç itibariyle, özellikle kadın ve çocuklar açısından pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Bunların yanısıra, boşanma sayısındaki artış -ki 1929 senesinde boşanma-nikâh oranı 4/5 olarak belirlenmiştir- ve Stalinist dönemde aile/evlilik kurumuna yüklenen ideolojik misyon, 1936 senesinde yeni bir yasanın temelini hazırlamıştır. Bu çerçevede, ailenin yeni resmî imajı üretkenlik ve uzun ömürlü evlilik düşüncesi üzerine kurgulanırken, devrim sonrasında merkezî önem atfedilen özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığa yapılan vurgu tamamen önemini yitirmiştir. Bkz. Stites, 1990: 367-391.

45 Ayrıca bkz. Sertel, 1930j; Sertel, 1930ç; Sertel 1931ç. Yukarıdaki alıntıda Sertel'in ortaya koyduğu görüş, Bebel tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "Kadınla erkek birleşerek meydana getirdikleri yuvada iktidarsızlık, hayal kırıklığı, sevgisizlik geçimsizlik baş gösterdiği zaman, ahlâk bu birliğin bozulmasını önerir. Çünkü bu birlik bundan sonra olağan dışı ve ahlâk dışı bir biçim alır." Bebel, 1976: 253.

Bu bağlamda, Medeni Kanun kapsamında boşanmanın zorlaştırılması ya da belli kurallar çerçevesinde düzenlenmesi genel kanının aksine ailenin muhafazası ve kuvvetlendirilmesi açısından yeterli değildir. Zira, boşanma esasen hukuki değil vicdani alana referansla düşünülmesi gereken bir meseledir. "Sevgisizlik"ten ötürü bozulan bir evlilik ilişkisinin sürdürülmesi kanuni açıdan uygun olsa da Sertel'e göre gerek çocuklar gerekse eşler açısından pek çok sakıncayı beraberinde getirmektedir. Ailenin sürdürülmesi ve korunmasına ilişkin düzenlemelere referansla, Sertel Medeni Kanun'u "müslüman ailesinden daha geri bir aile şekli" olarak nitelendirdiği "eski hristiyan ailesi"ni esas alması temelinde eleştirmektedir ki bu zamandaşlarının tutumu gözönüne alındığında oldukça radikal bir karşı çıkışa işaret etmektedir. (Sertel, 1931d).

Boşanmaya ilişkin olarak, kanuni düzenlemelerin yaratabileceği olumsuzluklar temelinde, devlet müdahalesinin reddedildiği bu duruş, bir yandan iktisadi çıkarların tamamen dışlandığı, sevgi temelli ideal evlilik kurgusunu tamamlayan bir nitelik taşırken, diğer yandan özellikle dönem itibariyle kadının toplumsal ve iktisadi konumu gözönünde bulundurulduğunda, önemli eksiklikleri içinde barındırmaktadır. Eğitim imkânından çoğunlukla yoksun kalan "ev kadını"nın ya da çalışma hayatına atılmak için gerekli donanıma sahip olamayabilecek "tüfeyli kadın"ın boşanma sonrasında özellikle iktisadi anlamda karşılaşacağı güçlüklere değinilmemesi, bu bağlamda dikkat çekicidir. Bu bağlamda, Sertel'in yukarıda tespit edilen boşanma kurgusunu esasen ideal-asrî ya da üretim sürecine katılan kadın tahayyülü etrafında şekillendirdiği söylenebilir. Ancak asrî kadının toplumsal konumu çerçevesinde bu durum ilk başta sorunsuz görünmekle beraber, cinslerarası eşitsizliğin somutluk kazandığı alanlardan biri olarak belirlediği çalışma hayatında ayrımcılık temelinde değerlendirildiğinde,[46] özellikle tanıklık ettiği dönemin toplumsal gerçekleriyle bir kopuşa işaret etmektedir.

Devletin evlilik/aile kurumuna müdahalesi kapsamında okunabilecek diğer bir konu olan nikâh söz konusu olduğunda, Sertel kontrolü olumsuzlayan tavrını sürdürmektedir. Nitekim, idealleştirilen durum, Rusya örneğine referansla nikâhın "her kontrolden azade olması"dır.[47] Sertel'e göre "evlenecek çiftlerin kendilerini tescil ettirmesi bir memleketin içtimaî gidişini, istatistiklerini tesbit için faydalı ve lüzumludur. Fakat bunun cebrî olması doğru değildir."[48] Bura-

46 Bu konu için bkz. Sertel, 1936: 16-21.

47 Ekim Devrimi sonrasında Sovyetler Birliği'nde boşanma konusunda olduğu gibi nikâh işlemine ilişkin oldukça radikal düzenlemeler yapılmıştır. Bu çerçevede, kilise tekelinin kırılması ve nikâhın sivilleştirilmesinin yanısıra, "tescilsiz" ya da "de facto" evlilik uygulaması gündeme gelmiştir. "Nikâhlı" kadının medeni ve iktisadi hakları 1926 yılında yürürlüğe giren Aile Kanunu kapsamında "de facto" evli kadını kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Ancak, Stalin iktidarı ile birlikte geleneksel ailenin canlandırılmasına ilişkin olarak belirginlik kazanan siyasal ve ideolojik eğilim temelinde söz konusu düzenlemeler yürürlükten kaldırılmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için, bkz. Stites, 1990: 363-391.

48 Devletin resmî nikâh yoluyla kadın erkek birlikteliğine müdahalesine karşı bu görüş, Bebel tarafından -sosyalist toplumda gerçekleşeceğini öngördüğü ideal evlilik kurgusuna referansla-

da, ana hareket noktası, nikâhsızlık durumunun meşruluğu meselesedir. Sertel'e göre, nikâhsız birliktelikler de nikâhlılar kadar meşrudur. "Aradaki fark bir parça kağıtla, bir pul ve bir imzanın noksanlığıdır" (Sertel, 1930m). Bu bağlamda, Sertel yasal olanı meşruluğun tek ölçütü olarak belirleyen ortodoks anlayıştan ayrılarak kadın-erkek beraberliği açısından yeni bir meşruluk zemini arayışındadır. Bu zemin, kadın ve erkek arasında karşılıklı rızaya dayanan "gönül mukavelesi" (Sertel, 1930g) ya da "kalplerin üzerine yazılan karar"dır (Sertel, 1930m). Sertel'in medeni nikâhın kadın-erkek beraberliği açısından meşruluğun tek kaynağı olarak belirlenmesine getirdiği eleştiri esasen kadın üzerindeki cemiyet baskısına ve "ideal" olanın yasaya referansla kurgulanmasına bir başkaldırıyı simgelemektedir. Zira, yasanın meşruiyetin temel kaynağı olarak kabul edilmesi ve bu bağlamda ideal durumla özdeşleştirilmesi, evlilik (burjuva ve geleneksel) içerisinde yaşanan eşitsizliklerin göz ardı edilmesini de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, kadının iktisadi olarak erkeğe bağımlı olduğu her durum nikâhlı ya da nikâhsız, ilişkiyi "ideal" olandan uzaklaştırmaktadır. Bu saptama çerçevesinde, Sertel dinî nikâh, nikâhsızlık ya da medeni nikâh arasında herhangi bir ayrım olmadığı kanaatindedir.

Sertel düşüncesinde nikâhsızlığın meşruluğuna ilişkin tartışmanın diğer bir uzantısını nikâhsız ebeveynlerden doğan "gayrimeşru" çocuklar meselesi oluşturmaktadır. Kemalist uluslaşma projesi çerçevesinde, "iyi evlat" - "iyi vatandaş" arasında kurgulanan paralelliğin tamamlayıcı bir unsuru olarak nitelendirilebilecek, doğurganlığın 'yasal' olan ile sınırlı tutulması, Sertel'in bu konudaki temel kaygısını oluşturmaktadır. Burada, Sertel'in duruşu nikâhlı-nikâhsız karşıtlığının ahlâki açıdan normal-anormal ekseninde tanımlanmasına karşı bir tavır olarak değerlendirilebilir. Bu konuya ilişkin olarak iki uçlu bir sorgulama dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Sertel (1930d: 7) bir yandan, "dinin ahlâk ve örf vasıtasıyla yapmış olduğu tassallut"un toplumsal düzeyde "gayrimeşru" ve "gayriahlâkî" olanın tanımlanması açısından doğurduğu sakıncalara dışlananın/kadının durumuna referansla bir eleştiri getirirken, diğer yandan hukuki düzenlemelerin bu bağlamda yetersizliğini/yanlılığını sorgulamaktadır. Bebel (1976: 90) düşüncesinde olduğu gibi, evlilik dışı çocuklardan, -baba ıspatlanamadığı durumlarda ki Sertel'e göre (1930d: 7) "dünyada ispatı bundan müşkül" bir durum yoktur- annenin/kadının sorumlu tutulması bu bağlamda temel gösterge olarak ele alınmaktadır.

Devletin evlilik üzerindeki kontrolüne referansla irdelenen bu tartışmaların arka planında yatan sorunsal "ahlâkî müsavat" meselesidir. Bu ise en genel şekliyle kadının "serbest münasebet" hakkının kısıtlanması bakımından bir özgürleşme sorununa işaret etmektedir. Bu çerçevede, cinsel eşitsizlik ve toplum-

---

şu şekilde ifade edilmektedir: "Bu birlik özel bir anlaşmadır. Resmî makamların hiçbir şekilde karışması söz konusu değildir. Evlilik, ortaçağa dek uzanan özel bir anlaşma olduğu gibi, bu toplumda da aynı niteliktedir. " Bebel, 1976: 252.

da egemen olan namus anlayışı Sertel'in temel sorgulama alanlarını oluşturmaktadır.[49] Sertel, sorgulamasını iki boyut temelinde gerçekleştirmektedir. İlk olarak söz konusu edilen evlilik dışı ya da öncesi yaşanan cinsel ilişkinin kadın açısından tabulaştırılması meselesidir. "Genç bir kız mazide yaşadığı aşkı kocasından saklamalı mıdır?" başlıklı yazısında Sertel (1930ı) kadının cinsel özgürlüğünden yana takındığı duruşu eleştiren bir okuyucusuna verdiği cevapta bu konudaki fikirlerini oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

> Hayatını teşrik edecek iki insanın mazilerini araştırmaları gayet tabidir. Fakat her genç kız ve erkek için sevmek fiziolojik ve ruhi bir ihtiyaç iken, bunu cemiyetin vazettiği adetler ve kanunlarla menetmek, nehirin akıntısına kağıttan siper yapmak demektir... Erkek mazisinde aşkını yaşıyor ve cemiyet genç kıza erkeğin mazisini sormak hakkını vermiyor. Erkeğin cinsî hürriyeti cemiyetçe kabul olunmuştur. Yalnız cinsî ahlâkta kadının hürriyeti inkâr edilmiştir (Sertel, 1930g: 7).[50]

Bu durumu cinslerarası eşitsizliğin en önemli boyutlarından biri olarak saptamakla beraber, Sertel çözüm konusunda oldukça muğlak bir tavır sergilemektedir. Bu bağlamda, Sertel'e göre (1929d: 6) çözüm "örf, adet, telâkki diye cemiyetin çizdiği kanunların" ve "zihniyetlerin" çürütülmesidir. Kadının serbest münasebet hakkı konusunun diğer bir uzantısı kadının evleneceği kişiyi seçebilme özgürlüğüne sahip kılınmamasına ya da "görücü usulü" gerçekleştirilen evliliğe ilişkin olarak duyulan kaygıdır. Esasen erkek açısından da söz konusu kısıtın geçerli olduğunu teslim etmekle beraber, Sertel bu konuyu özellikle kadın açısından irdelemektedir. Sertel'e göre,

> Bir kızın görücüye çıkması demek, kendini satmak için pazara mal teşhir eder gibi, teşhir etmesi demektir. Kendini hisseden bir genç kızın sırf evlenmiş olmak için, hiç tanımadığı, bilmediği bir erkeğin annesine görünmesi, ailenin ne kadar çürük bir temel üzerine kurulduğunun en büyük delilidir (akt. Yıldız Sertel, 2001: 124).

Sertel'in yazılarında fikrî uyum ve sevgi temeli üzerinden yükselen ideal evlilik modelinin hayata geçirilmesi açısından oldukça az şans tanıdığı görücü

---

49 Kollontai'ın Marksist feminist düşünce tarihi içerisindeki özgünlüğünün temelini oluşturan "yeni ahlâk" anlayışı ve "cinsel devrim" konusunda ortaya koyduğu görüşleri ile -bu bağlamda, Kollontai ev işinin sosyalleştirilmesi ve kadının iktisadi bağımsızlığı gibi Klasik Marksist önermelerin ötesine geçerek "özel olan politiktir" tezine yaklaşmaktadır; bkz. Tekeli: 551- Sertel düşüncesi arasında zaman zaman tematik bir özdeşlik göze çarpmakla beraber, bu karşılaştırmalı bir analizi mümkün kılacak nitelikte değildir. Kollontai'ın bu konudaki görüşlerinin komünist topluma ilişkin oldukça detaylı çözümlemeler içermesi ve aynı zamanda yaşadığı dönem itibariyle SSCB'deki sorun ve uygulamaların düşüncesi üzerindeki etkisi bu bağlamda belirleyicidir. Kollontai'ın, konuya ilişkin görüşleri için, bkz. Kollontai, 1992.

50 Sertel (1929d: 6), farklı bir bağlamda, evlilik dışı cinsel ilişki özgürlüğü konusundaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir: "Dul bir kadınla dul bir erkek arasında fizik ihtiyaç itibariyle hiç bir fark yoktur. Kadının hakkını cemiyet münakaşa etmez. Kadına ahlâk sahasında müsavat istemek, bir dini yıkmaktan daha küstahane bir hal, daha büyük bir cürettir."

usulü ile gerçekleştirilen evliliğe karşı sergilediği bu tutumun izlerini kendi kişisel tarihinde de bulmak mümkündür. Selânik yıllarına uzanan söz konusu eleştirel tavır, Sertel'in görücü usulü evliliği tamamen reddederek, *Genç Kalemler* dergisindeki yazıları vasıtasıyla tanıdığı, Zekeriya Sertel ile yapmış olduğu evlilik çerçevesinde somutluk kazanmıştır.[51]

"Ahlâkî müsavat" konusunun ikinci boyutu söz konusu olduğunda, Sertel, evli çiftler arasında yaşanan cinsel özgürlük-eşitlik sorununa dikkat çekmektedir. Esasen bu konuya ilişkin çözümlemeler, Sertel düşüncesinde daha önce değinilen aile/evlilik ve bu bağlamda devlet kontrolüne karşı ortaya konan eleştirel tavrın, kuramsal temelini, Marksist düşünce geleneğinin klasik önermeleri doğrultusunda tamamlayan ve sağlamlaştıran bir niteliktedir. Burada, ana hareket noktasını, evli kadın ve erkeğin cinsel özgürlüklerinin olmamasına ilişkin olarak, Uluslararası Kadınlar Birliği'nin İstanbul'da toplanan 12. Kongresi çerçevesinde ortaya konan görüşler oluşturmaktadır. Bu bağlamda, kongre üyelerince istenen "erkeğin de [kadınla] aynı kayidelere tabi olmasıdır" (Sertel, 1935). Sertel, aile/evlilik bağlamında cinsel özgürsüzlük durumunu ideal olarak kabul etmekle beraber, bunun kayidelerle ya da üst yapısal düzenlemelerle değil, alt yapısal değişikliklerle gerçekleştirilebilecek bir mesele olduğu saptaması çerçevesinde, günün koşullarında bu idealin olanaksızlığı üzerinde durmakta ve monogam aile eleştirisini gündeme getirmektedir. Nitekim, mülkiyet düzenin aile/evlilik kurumu üzerindeki etkilerinden yola çıkan Sertel'e göre (1935) "aile içerisinde erkek cinsî hürriyete sahip oluyor da, kadın bundan mahrum oluyorsa, bunun da sebebi iktisadîdir." Zira, "erkek mirasını bırakacağı çocuğun kendisine ait olmasını ister, mirasın dışarı çıkmasına bugünkü sistem manidir." Marksist düşünce geleneği çerçevesinde, burjuva ailesine getirilen eleştirinin kaynağını oluşturan bu saptama temelinde Sertel, "ahlâkî müsavat"ın, öngörülenin tersine hiçbir şekilde "mecburiyetle" ya da "kanunla" sağlanamayacağını vurgulamaktadır. Bu noktada, çözüm ideal evlilik kurgusu temelinde somutluk kazanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, kadın ve erkeğin hiçbir çıkar ya da iktisadi fayda düşünmeden ve karşılıklı sevgi üzerine kurulan aile/evlilikte cinsel özgürsüzlükten kaynaklanan sorunların yaşanmayacağı beklenmektedir. Nitekim, "bu [sevgi] ihtiyacına cevap veremediği(miz) zaman bozulmalıdır" (Sertel, 1935) - ki yukarıda değinildiği gibi boşanmanın kolaylaştırılması bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

---

51 Buna ek olarak, topluluk dışından biriyle evlenmenin hiçbir şekilde kabul görmediği dönme cemaatinin geleneklerine karşı duran ve cemaat dışından biriyle evlenen Sabiha Sertel, bu geleneği bozan ilk dönme kızıdır. Bu evliliğin hikâyesi için bkz. Sertel, Y., 2001: 85-90; Sertel, Z., 2000: 67-71.

Sonuç yerine

Sabiha Sertel'in iki farklı dönem kapsamında ele alınan kadının ezilmişliğine dair çözümlemeleri, Türkiye'de 1980 sonrasında yükselen feminist hareketin geleneğinin oluşturulması ve tarihsel mirasının keşfedilmesi ya da 'unutulan'ların katkılarının da eklemlenerek zenginleştirilmesi açısından oldukça önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Cumhuriyet arifesinde ortaya koyduğu görüşlerin dönemin kadın hareketi ve Kemalist toplumsal cinsiyet politikası açısından taşıdıkları açılımlar, Sertel'in "öncü" kadın kategorisinde değerlendirilmesini olanaklı kılmaktadır. Ancak, Sertel'in Türkiye'de feminist tarihyazımı ve feminist hareketin geleneğinin oluşturulması açısından özgünlüğünü sabitleyen ve öncülük rolünü ideolojik olarak farklı bir eksende yeniden kuran unsur, ağırlıklı olarak Cumhuriyet sonrasında kuramsal düzeyde Klasik Marksist düşünce geleneğinin temel varsayımlarına ve pratikte ise Rusya örneğine referansla şekillendirdiği çözümlemeleridir.

Marksist bakış açısı çerçevesinde, toplumsal ve iktisadi yapının kadının kurtuluşu açısından belirleyiciliğini gündeme taşıyan Sertel, kadını gerçeklikten soyutlayarak yabancılaştıran ve yabancılaşmayı yeniden üreterek sürekli kılan kurtarma projelerine karşı eleştirel bir tavır sergilemektedir. Bu bağlamda, gerek ele aldığı temalar gerekse belirlediği sorun alanları ve çözüm önerileri Sertel'i zamandaşlarından büyük ölçüde farklılaştırmaktadır. Zamandaşlarınca dile getiril(e)meyen/tanımlan(aya)amayan pek çok sorun alanını tartışmaya açan ve bu yönüyle, feminist hareketin tarihsel gelişimi içerisinde aykırı bir ses olarak tanımlanabilecek olan Sertel, aynı zamanda Türkiye'de 1980 sonrası dönemde resmî söylemin sorgulanması gerekliliği görüşü temelinde yükselen ikinci dalga feminist hareketin 'keşfedilmemiş' ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilir. Özellikle devlet eliyle yaratılan ve toplumsal ahlâk ile beslenen meşruluk-gayrimeşruluk anlayışına karşı ortaya koyduğu alternatif bakış açısı temelinde, aile/evlilik, boşanma ve nikâh konularına yaklaşımı, söz konusu farklılaşmanın düşünsel zeminini oluşturmaktadır. Geleneksel ahlâk kalıplarının sorgulanması, aynı zamanda Sertel düşüncesinin günümüzdeki tartışmalar açısından anlamlandırılması bakımından ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda, esasen Sertel'i 1960'lı yıllarda siyasal sahnede yerini alan yeni feminizmin "özel olan politiktir" tezine bir anlamda yaklaştırdığı söylenebilecek kadının cinsel özgürlüğü konusundaki düşünceleri, oldukça çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Zira, Türkiye'de ancak 1980 sonrası dönemde kamusal alana taşınan ve dile getirilen, bakirelik, evlilik dışı ilişki gibi konulara referansla kadının cinsellik alanında maruz kaldığı baskılara dair süregelen tartışmaların temellerini, Sertel'in 1930'lu yıllarda ortaya koyduğu çözümlemelerde bulmak mümkündür.

Sertel'in kadın konusundaki düşüncelerini dönemsel farklılaşma temelinde irdeleyen bu çalışmanın sonucunda eklenmesi gereken bir başka nokta, günü-

müzde gerek kuramsal gerek *reel politik* bağlamında merkezî önemi haiz olan kimlik sorunsalı üzerinden yapılacak bir değerlendirme kapsamında, bu farklılaşmanın aynı zamanda bir sürekliliğe işaret ettiğidir. Bu çerçevede, Sertel çözümlemelerinin farklı dönemler itibariyle düşünsel referans noktalarını oluşturan eşitlikçi/liberal feminizm ve Marksist kuram ve bağlamsal olarak belirleyici önem arz eden Kemalist perspektif çerçevesinde, kadının anlamlandırılmasına ve eşitlik kurgusuna ilişkin olarak (erkek ile) "aynılaştırma"nın ortak kabulü, bu sürekliliğin temel kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bu ise son tahlilde kadının, Sertel düşüncesinde de izleri sürülebileceği gibi vatandaş, sınıf ya da ezilenler şeklinde evrensel kategoriler içerisine hapsedilmesine yol verirken, "ayrı" bir cinsel özne olarak (kendini) kurması/kurulması ya da kimliklenme olasılığını büyük ölçüde bertaraf etmekte ve Türkiye örneğinde farklı kadın hareketlerinin tutumunda somutlandığı gibi kadın meselesinin "kadının bireyselliği üzerine odaklanan evrensel feminist talepler"den ziyade, "geniş toplumsal projelerin bir parçası olarak ele alınması eğilimini" gündeme getirmektedir[52] - ki bu Sertel düşüncesinde Cumhuriyet projesi ve Sosyalist proje örnekleri temelinde görünürlük kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

Ağduk-Gevrek, Meltem (2000) "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına... 1990'larda bir "Türk Kızı": Tansu Çiller," *Vatan Millet Kadınlar* içinde Ayşe Gül Altınay (der.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Anderson, Perry (1982) *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, Ankara.

Arat, Zehra (1998) "Kemalizm ve Türk Kadını," *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler,* içinde A. Berktay Hacımirzaoğlu (der.), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Cilt II (1959) Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayımları, Ankara.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Cilt III (1954) Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayımları, Ankara.

Balcı, Hülya (1998a) "Dergicilikte İlk Kadın Özel Sayısı: Hayat (1928)," *Toplumsal Tarih,* 9,51 (Mart): 36-41.

Balcı, Hülya (1998b) "1920'lerde Kadın Kimliği ve Türk Kadın Yolu," *Toplumsal Tarih,* 9,52 (Nisan): 32-5.

Baran, Tülay Alim (1999) "Resimli Ay'da Kadın," *Toplumsal Tarih* 11,63 (Mart): 6-10.

Bebel, August (1976) *Kadın ve Sosyalizm*, çev. Sabiha Zekeriya Sertel, Toplum Yayınları, Ankara, 5. Baskı.

Berktay, Fatmagül (2001) "Kadın Tarihi: Yeni Bir Gelecek İçin Geçmişi Geri Almak," *Cogito*, 29: 270-82.

Berktay, Fatmagül (1993) "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı? *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, içinde Şirin Tekeli (der.), İletişim Yayınları, İstanbul. İkinci Baskı.

Çakır, Serpil (1996) *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2. Basım.

Duman, Doğan ve Pınar Duman (1997) "Kültürel bir değişim aracı olarak güzellik yarışmaları," *Toplumsal Tarih*, 7, 42 (Haziran): 20-6.

Donnovan, Josephine (1997) *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Durakbaşa, Ayşe (2000) *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, Istanbul.

52 Bkz. Kadıoğlu, 1999: 123.

Durakbaşa, Ayşe (1988) "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu," *Tarih ve Toplum*, 9, 51 (Mart): 167-71.

Eisenstadt, Samuel (1984) "The Kemalist Regime and Modernization: Some Comparative and Analytical Remarks," *Atatürk and the Modernization of Turkey* içinde J. M. Landau (der.), Westview Press, Boulder, Colorado.

Fransworth, Beatrice Brodsky (1978) "Bolshevic Alternatives and the Soviet Family: The 1926 Marriage Law Debate," *Women in Russia*, içindeDorothy Atkinson, Alexander Dallin, and Gail Warshofsky Lapidus (der.), The Harvester Press, Sussex, İngiltere.

Göle, Nilüfer (1998) *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul. Beşinci baskı.

Kadıoğlu, Ayşe (1999) *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Kadıoğlu, Ayşe (1998) "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları," *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde A. Berktay Hacımirzaoğlu (der.), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Kandiyoti, Deniz (1999) "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar," *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, içinde Sibel Bozdoğan ve Reşad Kasaba (der.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul. İkinci basım.

Kandiyoti, Deniz (1997) *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Koçak, Cemil (1988) " Sabiha Sertel'in Adaylığı. 1930 Belediye Seçiminde Sabiha Sertel'in Adaylığı," *Tarih ve Toplum*, 51, 9 (Mart): 28-9.

Kollontai, A. (1992) *Marksizm ve Cinsel Devrim*, Tümzamanlar Yayıncılık, İstanbul.

Köksal, Duygu (1998) "Yeni Adam ve Yeni Kadın: 1930'lar ve 1940'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus," *Toplumsal Tarih*, 9, 51 (Mart): 31-5.

Lenin, I. Vladimir (1920) "Uluslararası Emekçi Kadınlar Günü İçin," *Pravda*, 4 Mart, K. Marx, F. Engels, V.I. Lenin, *Kadın ve Marksizm*, çev. Ö. Ufuk içinde Sorun Yayınları, İstanbul: 177-8.

Marksistler ve Kadın (1989) *11. Tez*, (Şubat): 112-40.

Meyer, Alfred G. (1978) "Marxism and Women's Movement," *Women in Russia* içinde Dorothy Atkinson, Alexandar Dallin, and Gail Warshofsky Lapidus (der.), The Harvester Press Ltd., Sussex.

Öztamur, Pınar (2002) "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Güzellik Yarışmaları ve Feminen Kadın Kimliğinin Kuruluşu," *Toplumsal Tarih*, 17, 99 (Mart): 46-52.

Recep, Kütahya Mebusu (1931) *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler, II. Kitap*, Devlet Matbaası, İstanbul.

Savran, Gülnur (1985) "Feminizmler," *Yapıt*, 9, (Şubat-Mart): 5-25.

Scott, Joan (2000) "Kadın Tarihi," *Tarih ve Toplum*, 33, 195 (Mart): 147-58.

Sertel, Sabiha (1987) *Roman Gibi. Demokrasi Mücadelesinde Bir Kadın*, Belge Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.

[Sertel], Sabiha Zekeriya (1976) "Çevirenin Önsözü," August Bebel(1976), *Kadın ve Sosyalizm*, çev. Sabiha Zekeriya [Sertel] içinde Toplum Yayınevi, Ankara: 15-6.

[Sertel], Sabiha Zekeriya (1936a) "Mebus bayanlar neye bağırmıyorsınız?" *Projektör*, (Mart): 16-21.

[Sertel], Sabiha Zekeriya (1935) "Yanlış Yolda Giden Feminizm," *Cumhuriyet*, 23 Nisan.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1931a) "Bana sorarsanız..Sevgisizlik ayrılmak için sebep midir?", *Cumhuriyet*, 14 Mayıs.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1931b) "Bana sorarsanız...kadının çalışmasına imkân var mı?, *Cumhuriyet*, 25 Mart.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1931c) "Bana sorarsanız... Kokain çeken hanımlar", *Cumhuriyet*, 22 Mart.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1931ç) "Bana sorarsanız... sarhoş bir koca talak için sebep teşkil eder mi?, *Cumhuriyet*, 18 Mart.

[Sertel], Sabiha Zekeriya (1930a) "Baş Muharririmiz Diyor ki: Namzetliğimi niçin koydum?" *Resimli Ay*, (Ekim): 40.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930b) "Bana sorarsanız...Ben nikâhsız yaşarsam, onlara ne...?, *Cumhuriyet*, 13 Kasım.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930c) " Bana sorarsanız...Erkek kadını evde oturmaya mecbur edebilir mi?" *Cumhuriyet*, 2 Kasım.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930ç) "Sevmemek karı Boşamak için hak mıdır?, *Cumhuriyet*, 29 Eylül.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930d) "Gayrimeşru Çocukları Cemiyet Niçin Kabul Etmiyor?" *Resimli Ay*, (Ağustos): 7.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930e) "Bana sorarsanız...Köpekli Kadınlar," *Cumhuriyet*, 28 Haziran.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930f) "Bana sorarsanız...Ev Erkeği olmak istiyen 1000 delikanlıya ve rehberleri Va. Nu. Beye!.. *Cumhuriyet*, 5 Haziran.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930g) "Bana sorarsanız...Evli Kadınla Metres arasında fark var mı?" *Cumhuriyet*, 4 Haziran.

[Sertel Sabiha], (1930ğ) "Cici Anne Diyor ki: Ahlâkî müsavatı tanımayan Dünkü ve Bugünkü Cemiyettir" *Resimli Ay*, (Haziran): 6-7, 37.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930h) "Bana sorarsanız...Kadın Maskülinistler," *Cumhuriyet*, 27 Mayıs.

[Sabiha Sertel], Cici Anne (1930ı) " Bana sorarsanız...Bir genç kız mazisini nişanlısından saklamalımıdır?" *Cumhuriyet*, 21 Mayıs.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930i) "Bana sorarsanız...Kadın dişi ve iptidai bir mahlık mudur?" *Cumhuriyet*, 9 Nisan.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930j) "Bana sorarsanız...Hayat arkadaşlığı ne demek?" *Cumhuriyet*, 4 Nisan.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930k) "Bana sorarsanız...Salon kadınının kıymeti nedir?" *Cumhuriyet*, 2 Nisan.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930l) "Bana sorarsanız...Genç kızlara niçin hürriyet vermiyoruz?" *Cumhuriyet*, 25 Mart.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930m) "Bana sorarsanız...Tecrübe izdivacı doğru mudur?, *Cumhuriyet*, 9 Mart.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930n) "Bana sorarsanız...Hangi Kadınlar Evlenmeli?" *Cumhuriyet*, 25 Şubat.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1930o) " Bana sorarsanız...Kadın Erkeğin hayatına niçin müdehale edemez?" *Cumhuriyet*, 13 Şubat.

[Sertel Sabiha], Cici Anne (1929a)"Gençler niçin evlenmiyorlar?" *Cumhuriyet*, 14 Ekim.

[Sertel], Sabiha Zekeriya (1929b) "Kadınlar Kongresi Bize Neler Öğretiyor?", *Resimli Ay*, (Ağustos): 6-7.

[Sertel Sabiha] (1929c) "Aile hayatından Memnun mısınız?" *Resimli Ay*, (Ağustos): 25-26.

[Sertel Sabiha] (1929ç) Cici Anne Sütunu. "Evlilik hayatından memnun musunuz?" *Resimli Ay*, (Temmuz): 34.

[Sertel Sabiha] (1929d) Cici Anne Sütunu. "Ahlâkta Müsavat İsteriz," *Resimli Ay*, (Mart): 6-7.

Sertel, Sabiha (1928) "Bizde Feminizm Bir İlim Olarak Var mıdır?" *Resimli Ay*, (Ekim), Yıldız Sertel, *Annem. Sabiha Sertel Kimdi neler Yazdı?* içinde, Belge Yayınları, İstanbul, 3. Baskı: 144-5.

Sertel, Sabiha (1926) ""Fikre Hürmet Etmeyi Bilmelidir," *Sevimli Ay*, 3, 35-11, Yıldız Sertel, Annem. Sabiha Sertel Kimdi, Neler Yazdı? içinde Belge Yayınları, İstanbul, 3. Baskı: 137-8.

[Sertel] Sabiha Zekeriya, (1919a) "Türk Feminizmi," *Büyük Mecmua*, 4, 27 (Mart): 63, Zafer Toprak (1998), "Sabiha [Zekeriya] Sertel ve Türk Feminizmi," içinde *Toplumsal Tarih*, 9, 51 (Mart).

[Sertel] Sabiha Zekeriya (1919b) "Kadınlar ve Intihap," *Büyük Mecmua*, 14, 30 (Teşrinievvel): 218-219, Zafer Toprak (1998), "Sabiha [Zekeriya] Sertel ve Türk Feminizmi," içinde, *Toplumsal Tarih*, 9, 51 (Mart).

Sertel, Yıldız (2001) *Annem. Sabiha Sertel Kimdi, Neler Yazdı?*, Belge Yayınları, İstanbul. 3. Baskı.

Sertel, Zekeriya (2000) *Hatırladıklarım*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Stites, Richard (1990) The *Women's Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Şerifsoy, Selda (2000) "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950," *Vatan Millet Kadınlar* içinde Ayşe Gül Altınay (der.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Tekeli, Şirin (1991) "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı," *Sol Kemalizme Bakıyor* içinde Levent Cinemre ve Ruşen Çakır (Rör.), Metis Yayınları, İstanbul.

Tekeli, Şirin (1988) "Aleksandra Kollontay," *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi Cilt II*, İletişim Yayınları, İstanbul: 550-1.

Toprak, Zafer (1998) "Sabiha [Zekeriya] Sertel ve Türk Feminizmi," *Toplumsal Tarih*, 9, 51, (Mart): 7-14.

Tunçay, Mete (1992) *Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınevi, İstanbul. Üçüncü basım.

Vâ-nû, Müzehher (1987) *Bir Dönemin Tanıklığı*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Walby, Slyvia (2000) "Kadın ve Ulus," *Vatan Millet Kadınlar* içinde A.G. Altınay (der.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Yuval-Davis N. ve Anthias F. (1989) *Woman- Nation- State*, Mc Millan, Londra.

Kapitalist rejim ve popülizmin sınırları: Büyük Buhran ve buğday alım politikaları, 1932-1937*

*Nadir Özbek***

Tek Parti döneminde Kemalist rejimin siyasi öncelikleri ve Türkiye'nin sınıfsal yapısı arasındaki etkileşimleri incelemek açısından, 1932-1937 yılları arasında uygulanan buğday alım politikaları önemli ipuçları sunmaktadır. Buğdayla ilgili iktisat politikaları geniş bir toplum kesimini ilgilendirmekteydi. Her şeyden önce 1935 yılı itibariyle çalışan nüfusun yüzde 76,4'ü tarımsal kesimde bulunuyordu. Ayrıca ekili tarla alanlarının 1928 yılı itibariyle yüzde 88'i tahıl ürünlerine ayrılmış bulunuyordu. Bu oran 1930'lu yıllar boyunca hiçbir zaman yüzde 80'in altına inmemiştir (Tezel, 1986: 101, 306). Bu yazı, 1930'larda Ziraat Bankası aracılığıyla uygulanan buğday alım politikalarını yukarıdaki sorun çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamıştır. 1932'de çıkartılan "Buğday Kanunu" ile gündeme gelen bu politika 1938'e kadar Ziraat Bankası'nca yürütülmüştü.[1] Aynı politika 1938'den itibaren yeni kurulan Toprak Mahsulleri Ofisi (TMO) tarafından sürdürüldü.[2] Bu yazının temel amacını Kemalist bürokrasinin Büyük Buhran koşullarında buğday üreticileriyle bir ittifak arayışı içinde olup olmadığı sorusunun cevaplanması, bir başka ifadeyle erken dönem Cumhuriyet rejiminin halkçı ve köycü söyleminin iktisat politikalarına yansıyıp yansımadığının belirlenmesi oluşturmaktadır.

1920'lerin sonu ve 1930'lar birçok ülke için Büyük Buhran'ın yol açtığı yıkıcı ekonomik ve toplumsal koşullar tarafından belirlenmişti. Birinci Dünya Sa-

(*) Bu yazının hazırlık aşamasındaki yardımlarından dolayı Barış Alp Özden ve Murat Metinsoy'a teşekkür ederim.

(**) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

1 Kanun No: 2056, 3/7/1932, "Hükümetçe Ziraat Bankasına Mübayaa Ettirilecek Buğday Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, Sayı 2146, 10 Temmuz 1932. 1930'lu yıllarda buğdaya ilişkin çıkartılan kanun ve kararnamelerin listesi makalenin sonunda sunulmuştur.

2 Savaş yıllarında TMO tarafından yürütülen destekleme ve alım politikaları bu yazının konusu dışındadır.

vaşı'nın dünya ekonomisinde yarattığı tahribat 1920'li yıllarda büyük ölçüde telafi edilmiş gibi görünüyordu. Bu gelişme önemli ölçüde Amerikan ekonomisindeki büyüme ve Amerika'dan Avrupa'ya artan oranlarda sermaye akımının sürdürülmesiyle sağlanıyordu. Bu koşullar devam ettiği sürece 1920'li yılları göreli bir refah dönemi olarak değerlendirmek mümkün görünüyordu. Ancak 1929 Buhranı, özellikle istikrarlı bir uluslararası para sisteminin yaratılamamış olması ve Britanya, Almanya ve Fransa'nın savaş sonrasında değişen dış politika tercihleri gibi Birinci Dünya Savaşı sonrasında önemli sorunların henüz çözülememiş olduğunu ispatladı. Dahası, tarımsal üretimdeki hızlı artış ve hemen her ülkenin kendi tarımsal ürünlerine yönelik koruyucu politikalar uygulaması "aşırı üretim" sonucunu doğurmuştu. Bu durum 1930'lu yıllarda uluslararası fiyatlarda keskin bir düşüşe yol açacak ve Türkiye ekonomisini doğrudan etkileyecekti. Buhran koşullarında bütün malların fiyatlarında bir düşüş yaşanmış olmakla birlikte tarımsal malların fiyatlarının sanayi mallarının fiyatlarına göre daha hızlı düştüğü görülmüştür. Büyük Buhran'ın bu özelliği, krizin etkilerinin tarımsal çevre ülkelere hızla aktarılmasını mümkün kılmıştır. Bir başka ifadeyle Buhran, Türkiye'nin de içinde bulunduğu çevre ekonomilere tarımsal ürünlerde ortaya çıkan bir fiyat krizi olarak ulaşmıştır.

Türkiye hükümetlerinin krize cevaben ürettiği ve 1929-1932 arasında yerli sanayii korumak ve sonrasında da devletçilik biçimini alan iktisat politikaları, tarihçiler tarafından etraflıca incelenmiştir. Bu yazı daha ziyade tarım sektörü ve bu sektöre yönelik geliştirilen politikalar üzerine yoğunlaşacaktır. Buhranı takiben, Kemalist bürokrasinin, iç ticaret hadlerinin sanayi sektörü lehine düzenlenmesi yoluyla tarım kesiminden sanayi kesimine doğru geniş bir artık transferi gerçekleştirdiği genel kabul gören bir görüştür. Ancak 1930'lu yıllarda bürokrasinin tarımsal kesime yönelik sınıf tercihlerine ilişkin tartışma henüz sonuçlanmamıştır. Örneğin bir görüşe göre 1932 tarihli Buğday Kanunu'yla başlatılan uygulama, Kemalist bürokrasi ile buğday üreticisi orta köylülük arasında bir ittifaka işaret eder. Bu görüşü savunan Birtek ve Keyder'e göre, buhranı takiben düşen uluslararası ticaret hacmi en çok tüccarları ve ihracata yönelik ticari tarım yapan köylülüğü etkilemiştir (Birtek ve Keyder, 1977). Ihracat gelirleri hızla düşerken, buğday fiyatlarının düşük seyri çiftçilerin iç piyasa için dahi üretim yapmalarını zora sokmuştur. Birtek ve Keyder'e göre, hükümetin piyasaya mal akımını sağlama almak ve böylece yiyecek malları ithalatının yaratacağı dış ticaret açıklarını engellemek amacıyla buğday lehine bir fiyat politikası oluşturması, bu koşullarda anlaşılabilir. Kemalist bürokrasinin tarım sektörünün farklı kesimlerine yönelik sınıf tercihleri açısından Boratav ise farklı bir noktayı vurgulamıştır. Boratav'a göre, bu dönem içerisinde uygulanan politikalar sonucunda yerli sanayi için hammadde üretimine yönelen tarımsal sektörlerin, buğday üreticileri karşısındaki göreli durumu daha iyice gözükmektedir (Boratav, 1977: 20). Genellikle büyük işletmelerde üretilen pamuk

böylesi bir örnektir. Koruma altında olduğu için göreli olarak yüksek girdi fiyatlarını karşılayabilen yerli sanayinin, bu sektördeki görece yüksek satış fiyatlarını belli bir düzeyde koruduğu söylenebilir.

TABLO 1
Türkiye'de Buğday ve Pamuk Fiyatları

	Buğday krş/kg	*Pamuk krş/kg*
1923	7,70	15,50
1924	10,60	22,10
1925	14,40	22,70
1926	12,40	16,60
1927	11,80	22,90
1928	13,50	23,60
1929	12,50	22,50
1930	7,30	17,80
1931	4,00	11,40
1932	4,20	10,80
1933	3,70	11,10
1934	3,60	11,90
1935	4,60	13,70
1936	4,70	14,70
1937	4,70	13,70

Kaynak: Bulutay, Tezel, Yıldırım.

Yukarıda kısaca değindiğimiz tartışmaya da ışık tutabilecek Kemalist bürokrasinin kırsal sınıf tercihlerine ilişkin bir çalışma, 1932-1937 yılları arasında T.C. hükümetince uygulanan buğday politikasının birincil kaynaklar ve istatistiki verilere dayalı ayrıntılı bir analizini gerektirmektedir. Konunun bütünlüklü bir analizi ise şu sorulara cevap bulmalıdır. Ilk olarak, iç ticaret hadlerinin tarım aleyhine döndüğü koşullarda, herhangi bir ürün çeşidi ve tarımsal sektöre yönelik farklılaştırılmış bir politika yürütülüp yürütülmediğidir. Bu soruya cevap vermek için çeşitli tarım ürünleri arasındaki iç ticaret hadlerini, kendilerine eşlik eden dünya piyasalarındaki fiyatları da göz önünde bulundurarak, karşılaştırmak gerekmektedir. İkinci olarak, Buğday Kanunu'nun ve peşinden gelen ilgili kararnamelerin etkilerini görmek açısından buğday üreticilerinin 1930'lu yıllardaki profilini çıkarmak gerekmektedir. Ne ölçüde piyasa için üretim yaptıkları ve piyasa için üretimin hangi bölgelerde yoğunlaştığı cevaplanması gereken sorular arasındadır. Son olarak Ziraat Bankası alımlarının coğrafi kapsamı ve fiziki büyüklüğü tespit edilmelidir. Açıktır ki alım politikasının etkinliği, alımların piyasaya çıkartılan toplam ürüne oranı ile açıklanabilir. Öyleyse cevaplanması gereken temel sorular bankanın hangi bölgelerden alım gerçekleştirdiği ve bu alımların pazara sürülen buğday hacmine oranıdır.

Aşağıda, istatistiki verilerin, kanunlar, kararnameler ve meclis tartışmaları gibi birincil kaynakların elverdiği ölçüde bu sorulara somut cevaplar verilmeye

çalışılacaktır. Bu yazının işaret etmeye çalıştığı daha temel sorular ise, birinci olarak hükümetin sabit fiyattan buğday alım politikasının temel amacının ne olduğu; ikinci olarak da bu politikanın kırsal nüfusa etkilerinin ne yönde gerçekleştiğidir. Böylelikle buğday alım politikasının kazananları ve kaybedenleri belirlenmeye çalışılacaktır. Türkiye gibi geniş bir tarım kesimine sahip ülkeler için böylesi bir analiz, bu kesimin devletle kurduğu ilişkiler ve ittifakları anlamamıza yardımcı olabilir. Bu tartışmayı sürdürmemizin ardındaki asıl sorun ise Kemalist halkçılık söyleminin ne ölçüde iktisadi politikalarla desteklendiğidir. Nihai olarak bu tartışmanın Büyük Buhran koşullarında, kamu iktisadi politikaları ve kırsal üreticilere ilişkin daha genel sorunlar açısından da ipuçları sunacağı söylenebilir.

1930'ların başında buğday üreticileri ve buğday piyasası

Büyük Buhran'ın ve onu takiben yürürlüğe konulan alım politikalarının buğday üreticileri üzerindeki etkilerini anlamaya yönelik bir analiz, 1930'lu yıllardaki buğday üreticisi köylülüğün genel görünümünün somut bir şekilde ortaya konulmasını gerektirir. Köylülük geleneksel olarak üç alt grupta sınıflandırılır: yoksul, orta ve büyük toprak sahibi köylüler.[3] Bu gruplardan her birinin 1930'larda Türkiye tarımındaki göreli ağırlıklarını, tarımsal üretimin verimliliğine ilişkin genel göstergeleri kullanarak kısmen de olsa saptayabiliriz.[4] Bu dönemde buğday ve arpa üretimi hektar başına ortalama olarak 0,8 ton olarak gerçekleşmiştir. Eğer ekim yapılan toprağın yarısının nadasa bırakıldığını ve ortalama beş veya altı kişiden oluşan köylü hanesinin bir yıl içindeki hububat tüketiminin iki tona yaklaştığını varsayarsak, o zaman bir ailenin kendi geçimliğini sağlaması için en az beş hektar toprağa ihtiyaç duyduğunu düşünebiliriz. Diğer bir deyişle beş hektardan az toprağa sahip her toprak sahibi ve beş hektardan az toprağı işleme durumunda olan her kiracı çiftçi, ailesinin ihtiyaç duyduğu yiyecek miktarını karşılamakta yetersiz kalacaktır.[5] Bu çiftçiler yukarıda tanımlanan birinci kategori içinde yer alırlar. Pamuk'un tahminine göre 1930'larda yoksul köylüler toplam kırsal nüfusun yarısından fazlasını oluşturmaktaydılar (Pamuk, 1991: 134). Sekiz ila on hektar arası toprağı işleyen çiftçilerin orta köylülüğü temsil ettikleri düşünülebilir. Önceki varsayımlarımıza dayanarak on hektar toprağa sahip bir orta köylü ailesinin dört ton kadar buğ-

3 Yoksul köylü ile, ailenin yeniden üretimi için yeterli toprak ve iş aletlerine sahip olmayan bir kategori ifade edilmektedir. Orta köylüler yeterli toprak ve iş aletlerine sahip olmaları dolayısıyla piyasa için artık üretebilen kesimdir. Bu kategori içinde yer alan köylüler aile emeğiyle sadece kendi topraklarını işleyebildiği gibi artık üretimini geliştirmek için toprak kiralayabilir ve ücretli emek kullanabilir. Köylülüğün farklılaşmasına ilişkin yaklaşımların genel bir eleştirisi için bkz. Boratav, 1981: 78-82.

4 Böyle bir hesaplama için bkz. Pamuk, 1991: 135.

5 Kiranın toplam ürünün değerinin yarısı olduğu kabul edilmiştir.

day ve arpa ürettiğini söyleyebiliriz. Bu miktarın yarısı hane halkının kendi tüketimi için saklanırken geri kalanı pazara sunulmaktadır.[6]

Yukarıdaki tahminler pazara yönelik buğday üretiminin büyük bölümünün orta ve büyük ölçekli işletmeler tarafından karşılandığını göstermektedir. Ancak küçük köylülüğün pazar için üretimden bütünüyle bağımsız ve kendi tüketimine yönelik davrandığını düşünmek hatalı olur. Yoksul köylüler nakit vergilerini ödemek ve piyasadan mal almak için ürettikleri buğdayın bir bölümünü yerel pazarda satmak zorundaydı. Bu sebepten dolayı küçük üretici, buğdayını yerel pazara çok düşük fiyatla sunarak vergi ve borçlarını ödüyordu. Bunun karşılığında söz konusu yoksul köylüler kendi tüketimlerinde buğday yerine arpa ve diğer tarım ürünlerini tercih etmek durumunda kalıyorlardı.

Elimizde 1930'lu yıllara ait piyasaya sunulan buğday miktarına ilişkin veriler olmamasına rağmen, bir takım varsayımlar ve istatistiki yöntemlerle buğday üretimindeki artık miktarını tahmin edebiliriz. Pazara sunulan buğdayın öncelikle kentsel alanlarda ve kent nüfusu tarafından tüketildiği düşünülebilir. Bu varsayım kuşkusuz kırsal mübadeleyi dikkate almamaktadır. Ancak Cumhuriyet tarihinin incelenen dönemine ilişkin istatistiki veriler böylesi bir mübadelenin tespitini mümkün kılmamaktadır. Şehirlerde kişi başı yıllık ortalama buğday tüketim tahminine dayanarak, tüketilen toplam buğday miktarını, dolayısıyla da piyasaya sunulan buğdayın toplam buğday üretimine oranını hesaplamak mümkün gözükmektedir (bkz. Tablo 3). Hesaplamalarımıza göre, çalışmamızın kapsadığı 1932-1938 arasında pazarlanan buğdayın toplam buğday üretimine oranı % 23 olarak gerçekleşmiştir. Bu düşük rakam, önceki tahminlerimizle uyumlu biçimde, buğday üretiminin büyük bölümünün yoksul ve orta köylüler tarafından ve geçimlik olarak yapıldığı gerçeğine işaret etmektedir. Piyasaya sürülen buğday oranının düşüklüğü, fiyat hareketlerinin küçük bir buğday üreticisi kesimi ilgilendirdiği, dolayısıyla geniş üretici kesimler açısından fazla bir önem taşımadığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak unutulmamalıdır, belli bir nakit ekonominin varlığı nedeniyle küçük üreticiler ürünlerinin çok küçük bir bölümünü de olsa piyasaya sürmek durumunda kalmaktaydılar. Bir başka ifadeyle piyasaya sürülen toplam buğday oranının düşük oluşu, genel olarak geçimlik üretimin yaygınlığını bize gösteriyor olmakla birlikte, tek tek üretici ailelerinin piyasayla olan bağları hakkında bize doğrudan bir bilgi vermemektedir.

Ayrıntılı yöntemi resmî istatistiki verilerle de destekleyerek her bir kentin ürettiği artık buğday miktarını belirlemek mümkündür (bkz. Tablo 2). 1934-1937 rakamlarına dayanarak yapılan hesaplamalara göre Konya, Sivas, Ankara, Eskişehir, Burdur, Afyon, Seyhan ve Kütahya, Türkiye'nin piyasaya yönelik buğday üretiminin yarısını karşılamaktadırlar. Bu kentlerin demiryolu hatları-

6 1940 ve 1950 yıllarında hazırlanmış raporlara dayalı başka bir tahmine göre Orta Anadolu'da 100 hektardan büyük toprakların sayısı 1349'du (Tezel, 1994: 338). Bu rakam Orta Anadolu'da azımsanmayacak sayıda büyük toprak sahibi köylülerin de olduğunu göstermektedir.

nın çevresinde yer alması şaşırtıcı değildir. Anadolu Demiryolu hattının 1904'te Konya'ya ulaşmasıyla, bu bölgeler Osmanlı İmparatorluğu'nun buğday üretim merkezleri halini almışlardır. Bu altyapıyı devralan Cumhuriyet yönetimi yeni hatların inşasıyla Anadolu'nun diğer bazı bölgelerini de demiryolu şebekesine bağlamıştır.[7] Ulaşıma yönelik altyapı olanaklarından mahrum diğer bölgelere kıyasla demiryolu hatlarının içinden geçtiği Orta Anadolu kentlerinin çiftçileri ürünlerini büyük şehirlere ve pazarlara ulaştırma fırsatını bulmuşlardır. Hiç kuşkusuz bu bölgelerin köylüleri piyasa fiyatlarına ve hareketlerine daha duyarlı hale gelmişlerdir. Sonuçta denebilir ki piyasa için hatırı sayılır büyüklükte artık üretebilen çiftçiler Orta Anadolu'nun orta ve büyük ölçekli işletmelerinin sahibi veya kiracısı olan köylülerdi.

TABLO 1
Buğday Üreten Başlıca İller, 1932-1937[8]

	İl buğday üretiminin Türkiye toplamına oranı (%)	*Piyasaya sunulan toplam buğday içinde illerin payı (%)*
Konya	6,75	11,99
Sivas	5,20	9,37
Ankara	5,52	8,29
Eskişehir	2,82	6,21
Burdur	1,98	5,09
Afyon	2,99	4,27
Seyhan	3,40	3,90
Çorum	2,58	3,10
Kütahya	2,89	2,85
Toplam	34,13	55,07

Buğday piyasasının özellikleri ve farklı üretici kesimlerin tüccarlar karşısındaki konumları buğday meselesinin anlaşılması açısından son derece önemlidir. 1930'larda buğday, en azından büyük şehirlerde, emtia borsasında işlem gören önemli mallardan birini oluşturmaktaydı. İlk emtia borsası 29/10/1924 tarihli bir kararname ile İstanbul'da kurulmuştu. Daha sonra İzmir, Bursa, Samsun, Adapazarı, Eskişehir ve Uzunköprü'de yeni ticaret ve hububat borsaları kuruldu. Kararname bu ürünlerin borsa dışında toptan ticaretini yasaklıyordu. Bu borsalarda sadece Ticaret ve Sanayi Odaları'na bağlı tüccarlara alışveriş yapma hakkı tanınmıştı.[9] Anadolu'nun çeşitli yerlerinde büyük ticari şirketlerin bölge acentaları vardı. Doğrudan üreticiler genellikle,

7 Demiryolu hattı Kayseri'ye 1927'de, Sivas'a 1930'da, Malatya'ya 1931'de, Elazığ'a 1934'te ulaştı. Bkz. Webster, 1939: 259.

8 Bu tablo iller bazındaki buğday üretimi ve nüfus rakamları kullanılarak oluşturulmuştur. Bkz. DİE İstatistik Yıllığı, 1937. Yine kişi başına yıllık buğday tüketimi 154 kg olarak kabul edilmiştir.

9 Genelde mal piyasalarının, özelde de tahıl piyasalarının görünümüne ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Gökgöl, 1935: 365-74.

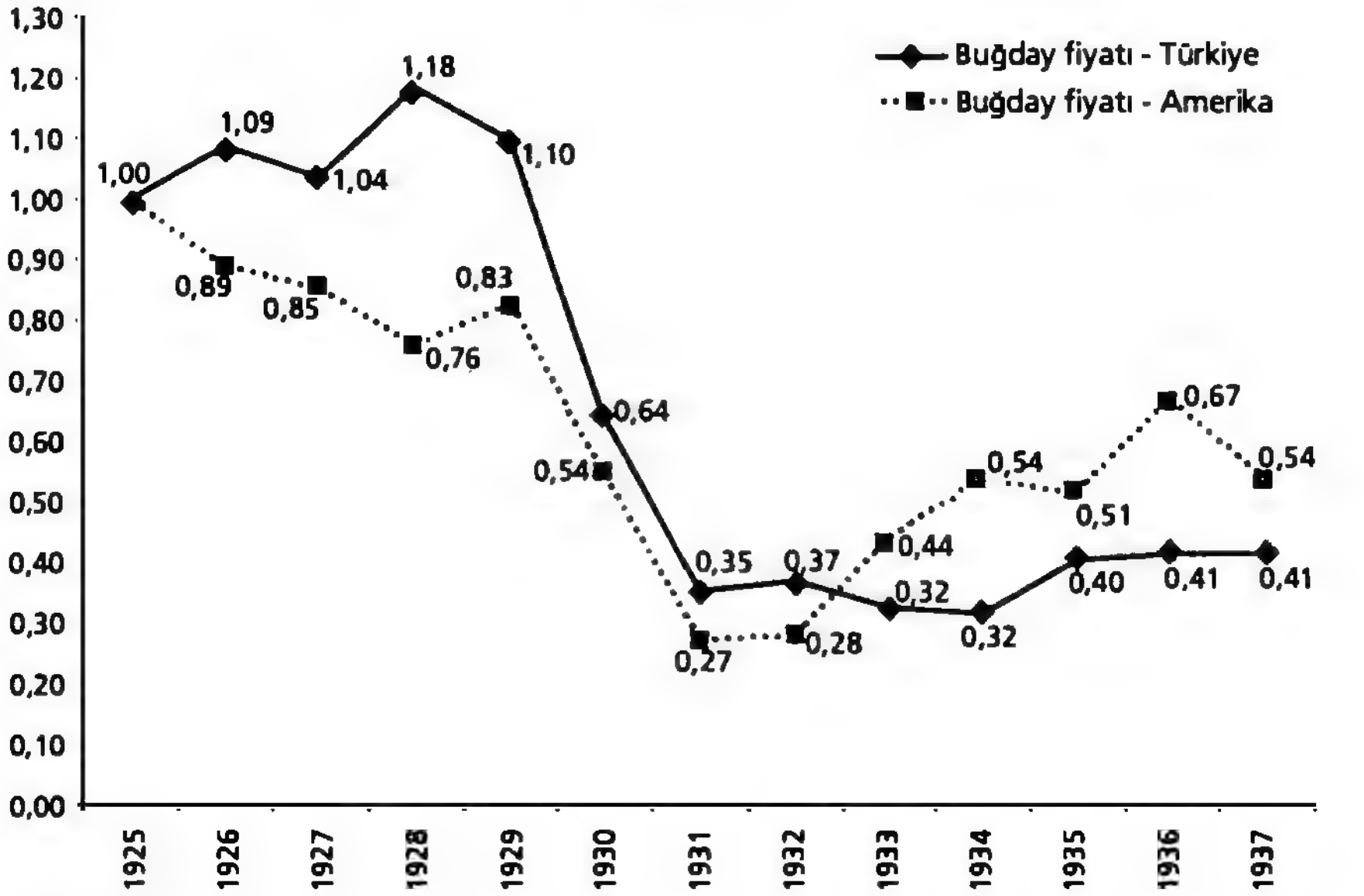
bölgesel pazarlara taşıdıkları ürünlerini bu acentalara kendileri satarlardı. Bazı durumlarda ise komisyoncular bu alışverişe aracılık ederlerdi. Doğrudan üreticinin Ziraat Bankası'nın sağladığı kredilere ulaşamadığı durumlarda tefeci-tüccar ile arasında bir tür kredi veya borç mekanizması diyebileceğimiz özel bir ilişki biçimi oluşurdu. Küçük üreticinin yıl içerisinde, özellikle hasat öncesinde, tüketim giderleri finansmanı sorunuyla karşılaştığında başvurabileceği temel kaynak, yerel tefeci-tüccar ve ticari acentaların sunduğu avanslardı. Tefeci-tüccar ve acentalar köylünün borçluluğundan doğan bağımlılığını alabildiğine sömürmüşlerdir. Bu sömürü iki biçimde gerçekleşmekteydi. Birincisi, borç ödeme biçimi nakit olduğunda, köylü borç alabilmek için çok yüksek faiz hadlerine razı olmak zorundaydı; ikincisi bu borcu ürün olarak ödediğinde, ürünü çok düşük fiyattan satmaya mecbur bırakılmaktaydı. Borçluluktan doğan diğer bir sıkıntısı ise köylünün borçlarını bir an önce ödeyebilmek için ürününü gecikmeden dolayısıyla çok düşük fiyatla elden çıkarmak zorunda kalmasıydı. Üreticilerin bu borç tuzağından bir ölçüde kurtulabilmeleri kırsal alandaki güç ilişkilerine ve köylülerin banka ve hükümet çevreleri üzerinde kurabilecekleri baskıya bağlıydı. Ucuz ancak sınırlı kredi kaynaklarına ulaşabilen üreticilerin bu sorundan kısmen de olsa kaçabildikleri düşünülebilir. Ancak bu imkâna çoğunlukla büyük üreticilerin sahip olduğu düşünülebilir, ki onların sayısı da çok düşüktü. Orta ve küçük köylü grubunun büyük bölümü ise, borçlu olsunlar ya da olmasınlar, özellikle hasat zamanı fiyatların mevsimlik dalgalanması sonucunda ürünlerini düşük fiyattan satmak zorunda kalıyorlardı.

Büyük Buhran ve 1932 tarihli Buğday Kanunu

1929 Iktisadi Buhranı'nın hızla yayılması genelde tarımsal üretimin, özelde de buğday üretiminin hacmiyle ilgili sorunları dünya ekonomisinin gündemine taşıdı. 1920'lerin ilk yarısında, fiyatların göreli olarak yükselmesi nedeniyle dünya buğday üretim hacminin düzenli biçimde artmasına tanık olunmuştu. Söz konusu on yıl boyunca ABD, Kanada, ve iç savaş nedeniyle pazara gecikmeyle fakat hızla giren Sovyet Rusya'da buğday ekim alanları genişlemekle kalmadı, aynı zamanda yeni tekniklerin de kullanılmaya başlanılmasıyla verimlilik de büyük ölçüde arttı. Ancak 1920'lerin ikinci yarısından itibaren ve özellikle de buhranın patlak vermesiyle buğday fiyatları hızla düşüşe geçti. Bu sebepten dolayı Büyük Buhran'ın buğday aşırı üretim krizi olarak da yaşandığı söylenebilir. Buhranın, iktisadi ve sosyal sorunları buğday üreticisi ülkelerin gündemine sokması kaçınılmazdı. Hükümetlerin bir taraftan kırsal nüfusun hâlâ önemli bir bölümünü oluşturan buğday üreticilerini koruyacak bir fiyat dengesini kurması gerekiyordu; ancak desteklenmiş buğday fiyatlarının kentli nüfus ve sanayi sektörü üzerindeki yükü ağırlaştırması kaçınılmaz görünmek-

teydi. Açıktır ki her bir ülkedeki buğday politikalarının kaderi sosyal grup ve sınıflar arasındaki güç ilişkilerine bağlıydı.[10]

GRAFİK 1
Amerika ve Türkiye'de Buğday Fiyat Endeksleri[11]

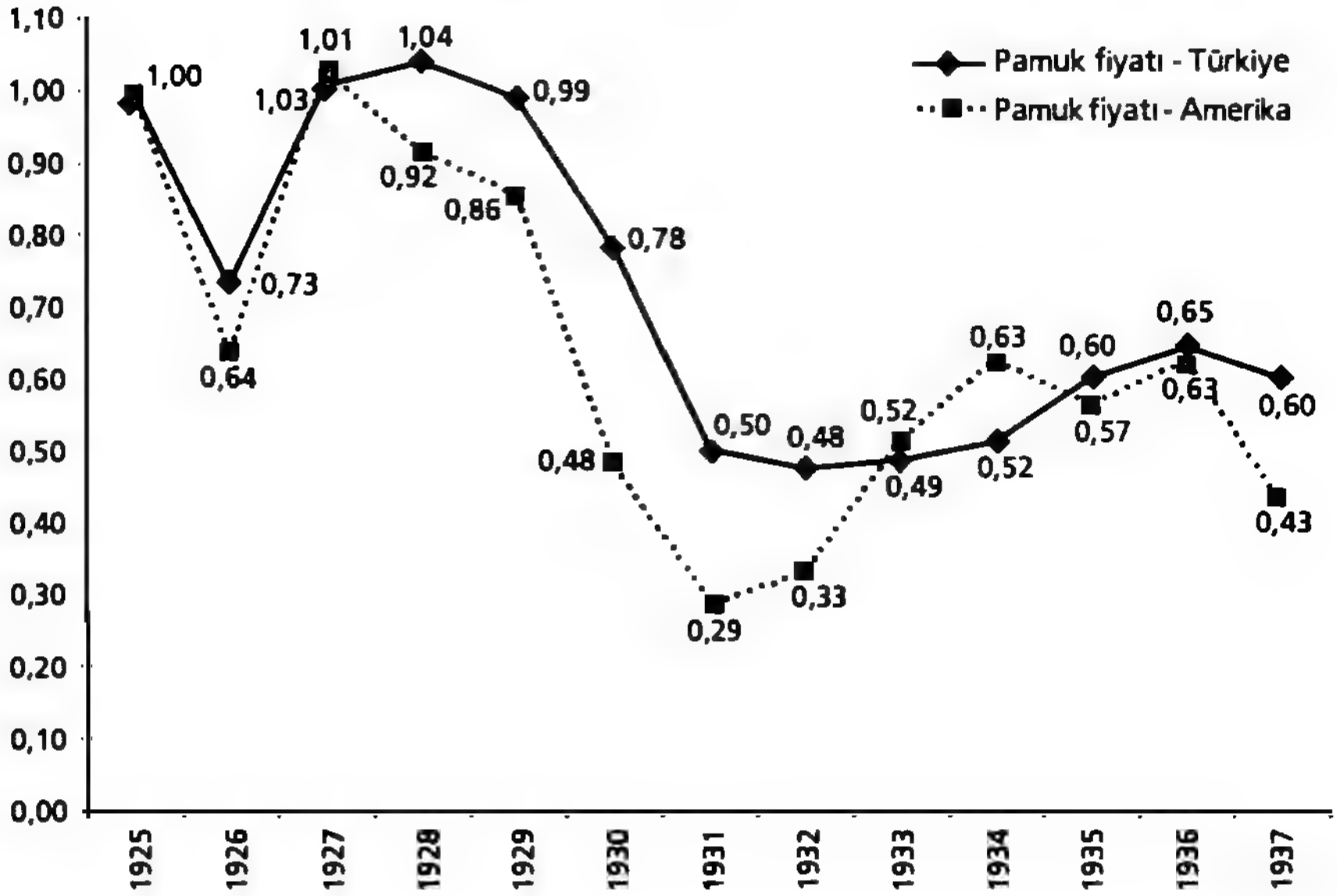


1930'ların başında Türkiye'de de buğday meselesi ya da daha somut bir biçimde ifade edersek buğday krizi acil bir sorun olarak belirmişti. Grafik 1'den izlenebileceği gibi Türkiye'de buğday fiyatlarında Amerikan piyasasındaki fiyatlardan daha hızlı bir düşüş yaşanmıştır. Amerika'nın söz konusu dönemde önemli bir buğday üreticisi ve ihracatçısı olduğu düşünüldüğünde Amerikan piyasa fiyatlarının dünya buğday fiyatlarındaki eğilimleri yansıttığını kabul edebiliriz. Bu nedenle Amerika ve Türkiye buğday fiyatlarını karşılaştırmak aydınlatıcı olacaktır. 1928 ile 1931 arasındaki üç yıl içerisinde buğday fiyatların-

10 Fransa ve İngiltere örnekleri Türkiye ile bazı benzerlikler taşımaları açısından yol göstericidir. Bu ülkelerin hükümetleri üretim hacminin büyümesi ve fiyatların düşmesi sorunuyla başetmek amacıyla 1930'ların başında buğday üreticilerini koruyacak fiyat ve vergi politikaları uygulamaya çalıştılar. Ayrıntılar için bkz. "İngiltere'de Milli Buğday Siyaseti: Londra Büyükelçiliği Tarafından Tanzim Olunan Rapordan," *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası*, no. 5 (1932). "Fransa'da Buğday Meselesi," *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası* 49, no. 1 (1933). Galip Bahtiyar, "Milli Buğday Meselesi-2," *İstanbul Sanayive Ticaret Odası Mecmuası* 49, no. 11-12 (1933). "Fransa'da Buğday Meselesi," *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası*, no. 3 (1935).

11 Türkiye fiyatları için bkz. Bulutay, Tezel ve Yıldırım. Amerikan fiyatları için bkz. US Department of Agriculture, National Agricultural Service web sitesi.

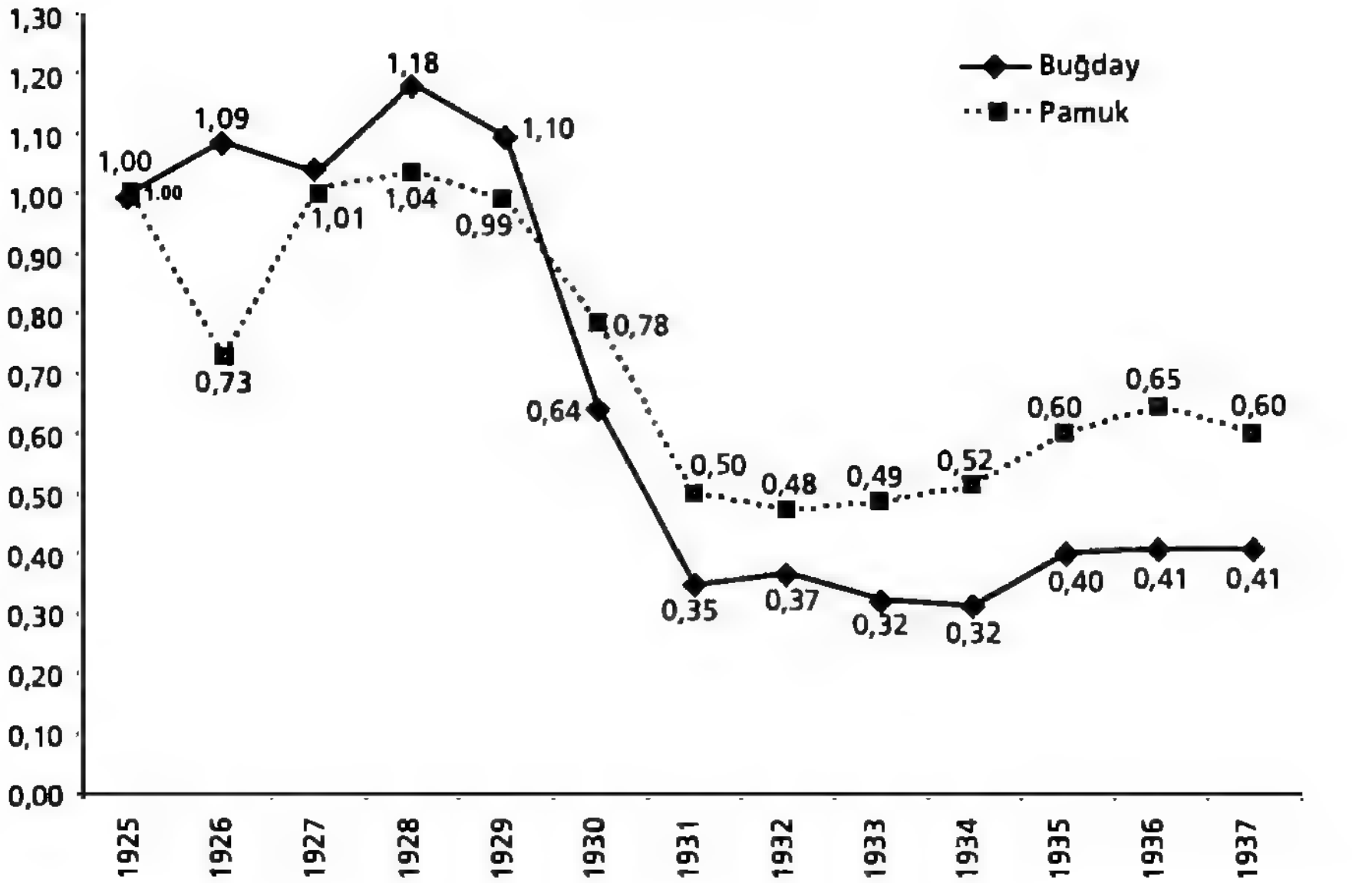
GRAFİK 2
Amerika ve Türkiye'de Pamuk Fiyat Endeksleri[12]



daki toplam azalma Amerika'da % 59 iken Türkiye'de bu oran % 70 seviyesindedir. Aynı zamanda fiyatlardaki bu düşüş Türkiye'de daha keskin olmuştur. 1929'dan 1930'a bir yıl içerisinde, fiyatlar % 42 düşmüş; 1931'de ise % 45 oranında bir düşüş daha yaşanmıştır. Üstelik, buğday fiyatlarındaki azalma dünya piyasalarındaki düşüşten daha hızlı olmakla kalmamış, iç ticaret hadleri açısından buğdayın göreli fiyatındaki azalma, diğer tarım ürünlerinin fiyatındaki azalmayla kıyaslandığında daha büyük olmuştur. 1929-1931 yılları arasında tarım ürünlerinin alım gücündeki toplam düşüş % 29 olarak gerçekleşmiştir. Pamuk ve tütün için bu düşüş sırasıyla % 24 ve % 22 seviyesinde kalırken buğday için bu oran % 51 olmuştur (Boratav, 1988: 58). Türkiye ve Amerikan pamuk piyasalarındaki fiyatların karşılaştırılması ayrıca aydınlatıcıdır (bkz. Grafik 2). Buğday ve pamuk fiyatlarına ait eğilimlerin karşılaştırılması da ilginç sonuçlar verebilir (bkz. Grafik 3). Türkiye'de pamuğun göreli fiyatları pamuk üreticisini daha avantajlı bir konumda tutarken, Amerika'da aynı durum buğday için geçerlidir. Türkiye'de fiyatlarda beklenmedik bir düşüşle karşı karşıya kalan buğday üreticisi köylüler, tefeci-tüccara olan önceki döneme ait faiz borçları ya da sabit vergiler gibi kaçamayacakları yükümlülüklerinin finansma-

12 Türkiye fiyatları için bkz. Bulutay, Tezel ve Yıldırım. Amerikan fiyatları için bkz. US Department of Agriculture, National Agricultural Service web sitesi.

GRAFİK 3
Türkiye'de Buğday ve Pamuk Fiyat Endeksleri[13]



nı problemiyle karşılaşmışlardır. Yoksul ve orta köylünün bu soruna verebileceği yanıt ya ekonomik iflas ya da hane-içi emek sömürüsünün yoğunlaştırılması olacaktır (Boratav, 1981: 173).

Türkiye'deki fiyat krizinin bir başka özgül yanı da aşırı üretimden kaynaklanmamış olmasıdır.[14] Aksine 1920'ler ve 1930'ların ilk yarısı boyunca buğday üretim hacmi Türkiye nüfusunu beslemekten çok uzaktı (Tokdemir, 1988; Tökin, 1943). Tokdemir'in hesaplamaları 1924-25 yıllarında toplam hububat üretiminin ancak ekmek ihtiyacını karşılayacak düzeyde olduğunu gösteriyor. 1926'dan 1935'e kadar olan dönemde ise hatırı sayılır bir nüfus artışı yaşanmasına rağmen buğday üretiminde sadece küçük bir artış kaydedilmiştir. Ele aldığımız dönem için istatistiki verilerin güvenilirliğinden haklı olarak şüphe edilmesine rağmen resmî istatistiklerin gerçekliği bir ölçüde yansıttığı düşünülmelidir. Resmî istatistikler üretime ilişkin rakamların ancak 1930'ların ortasından itibaren dikkate değer artışlar sergilediğini gösteriyor. 1935 yılına kadar buğday üretimindeki açık ancak tahıl ürünlerinin ithalatı yoluyla telafi edilebiliyordu. Türkiye köylüsü, çoğunlukla, buğdayını piyasaya taşımayı tercih ederken, kendi özel tüketiminde daha kalitesiz ve ucuz hububatları kullanmaya

13 Bulutay, Tezel ve Yıldırım.

14 Aşırı üretim krizlerine ilişkin yaklaşımların eleştirisi için bkz. Hatioğlu, 1936: 102.

mecbur kalmıştır. Türkiye'de, 1930'ların ilk yarısında üretim rakamlarının çok düşük olduğu bir ortamda, düşük hacimli de olsa bir miktar buğday ihracatı yapılıyor olmasını başka türlü açıklamak güçtür.[15]

Türkiye örneğinde fiyat krizine neden olan esas unsurun dünya piyasalarındaki fiyat düşüşü olduğu açıktır. Türkiye tarımının, kullanılan teknolojinin geriliği, hava koşullarına bağımlılığı gibi yapısal özellikleri de krizin derinleşmesine katkıda bulunmuştur. Gerçekten, ekinin kuraklık yüzünden kaldırılamadığı 1927-28 yıllarından itibaren buğday meselesi çokça tartışılan bir konu haline gelmişti. Örneğin 1928 yılında Dahiliye Vekili Şükrü Kaya, Orta Anadolu bölgesinde bir araştırma yaptırmış ve buğday üretimine ilişkin sorunlarla ilgili geniş bir rapor hazırlatmıştı (Vehbi, 1981: 285-9). 1931'de, tersine, hava şartları buğdaya çok uygundu ve bolluk bekleniyordu. Bu durumda fiyatlar oldukça geri bir seviyeye çekilecekti. Beklenildiği gibi İstanbul borsasında buğdayın fiyatı Ocak 1931 ve aynı yılın Ağustos ayları arasında % 25 düştü (*age.*: 286). Bu durumda köylünün tek seçeneği piyasa için üretimden geçimlik üretim düzeyine çekilmekti. Buğday üretimindeki bu düşüş, ileriki birkaç sene için hububat stoklarında açık olacağı anlamına geliyordu.

Bu sebepten dolayı buğday meselesi hükümet çevrelerinde özellikle de İktisat Vekaleti ve Ziraat Bankası arasında hayli tartışılan bir konu haline geldi (*age.*). Bu durumda hükümetten beklenen piyasaya müdahale ederek Ziraat Bankası aracılığıyla piyasa fiyatının üzerinde bir fiyattan alım gerçekleştirmesiydi. İngiltere ve Fransa örneklerine benzer biçimde buğday ve ekmek üzerine vergi konulması, buğday üretimini koordine edecek bir komisyon kurulması ve çeşitli teşvikler yoluyla buğday ithalatının desteklenmesi basında çıkan öneriler arasındaydı. Nihayetinde, Ağustos 1931'de Ziraat Vekili Mustafa Şeref Özkan bir kararname yayınlayarak Ziraat Bankası'nın köylülerin bankaya olan borçları karşılığında üreticiden buğday alımı gerçekleştireceğini duyurdu. Banka, buğdayı depolarda saklayacak ve talebin en yüksek düzeye ulaştığı dönemde iç ve dış piyasalarda satışa çıkaracaktı. Ancak Banka'nın belirlediği alım fiyatının düşük oluşu nedeniyle köylü ürününü Banka'ya satmak istememiş ve sonuçta kanun gerektiği gibi uygulanamamıştır (Tekeli ve İlkin, 1982: 111).

Bir yıl sonra, Temmuz 1932 tarihinde daha kapsamlı bir politika olarak Ziraat Bankası aracılığıyla buğday alımlarına ilişkin kanun yürürlüğe konmuştur.[16] Kanuna göre Ziraat Bankası doğrudan üreticilerden buğday almakla görevlendiriliyordu. Alım politikası yıllık kararnamelerle hükümet tarafından belirlenecekti. İlk kararnameyle birlikte programın yürütülmesinden sorumlu bir de komite kuruldu.[17] Komite, İktisat, Ziraat ve Maliye Vekaletlerinden ve Ziraat

15 1931'den 1936'ya kadar buğday ihracatı sırayla 17, 32, 27, 87, 65 ve 34 bin ton olarak gerçekleşmiştir.

16 Kanun no. 2056.

17 Kararname no. 13204, 23/7/1932, *Resmi Gazete*, n. 2164, 2 Ağustos 1932.

Bankası'ndan birer üye olmak üzere toplam dört temsilciden oluşuyordu. Yasayla amaçlananın ne olduğunu kanun metninden, meclis tartışmalarından ve kanunla ilgili gerekçeli karardan anlayabiliyoruz. Örneğin kanun metninin ilk paragrafında amaçlananın sadece buğday fiyatlarını korumak ve düzenlemek olduğu bildirilmiştir. Fakat, 1934 yılında bir Meclis oturumunda Ziraat Vekili Muhlis Bey hükümetin amacının buğday fiyatlarını yüksek tutmak değil, sadece düzenlemek olduğunun altını özenle çizmiştir.[18] Düzenlemeyle kastedilenin ne olduğu ise çeşitli vesilelerle açık ve kesin olarak ifade edilmişti: fiyatların hasat zamanı düşüşünü engellemek. Diğer bir deyişle düzenleme, fiyatlardaki dönemsel dalgalanmaları engellemeyi amaçlamış bulunmaktaydı.[19]

Başlangıçta, Ziraat Bankası sadece üreticilerden doğrudan buğday almayı hedeflemişti. Kanunun esas amacı olan dolaysız üreticileri mevsimlik fiyat dalgalanmaları karşısında korumak, ancak küçük ve orta üreticileri alabildiğine sömüren aracıları devre dışı bırakmakla mümkün olabilirdi. Aracılardan kurtulmanın yollarından en önemlisi buğday üreticisi bölgelerden her birinde alım merkezleri kurmaktı. Banka kısa zaman içerisinde pek çok bölgede bu merkezlerin kurulmasında başarılı olmuştur. Örneğin 1932 yılında Ankara, Polatlı, Eskişehir, Balıkesir, Denizli, Konya, Akşehir, Kütahya, Sivas, Tekirdağ ve Yeniköy'de (Yozgat) alım merkezleri oluşturuldu.[20] Bu yöreler tesadüfen seçilmemişti. Bu şehirlerden dokuzu, 1934-37 arasında, buğday üretiminin % 31.4'ünü, piyasa için üretimin ise % 45'ini gerçekleştiriyordu (bkz. Tablo 2). 1933'te Ziraat Bankası pazarlanan buğdayın % 56'sını üreten 20 bölgede, 1934'te ise artık buğday üretiminin % 62'sini gerçekleştiren 52 bölgede alım yapıyordu.[21] 1935 yılına gelindiğinde ise buğday alım merkezlerinin sayısı 56'ya yükselmiştir.[22] Bu rakamlar Ziraat Bankası'nın buğday üreticisi bölgelerin hemen hepsinde yeterli alım merkezleri kurmuş olduğunu göstermektedir. Hiç şüphesiz amaç, ulaşım altyapısının elverdiği hemen her yerde doğrudan üreticilere ulaşacak kapsamda bir alım şebekesi kurmaktı.

Bunca yaygın bir alım politikasına girişildiğinde söz konusu buğdayların depolanması için gerekli alt yapıların varlığı ve niteliği önemli bir sorun olarak belirmiştir. 1932 yılında, buğday alımları gündeme geldiğinde, mevcut depoların sayısal olarak yeterli olmadığı görülüyordu. Ancak bu yanıltıcı olabilir. Çünkü 1932 kararnamesine göre Devlet Demiryollarına ait bütün depolar Ziraat Bankası'nın hizmetine açılıyordu. Dahası önceleri mültezimler tarafından kullanılan aşar ambarları hâlâ kullanılır durumdaydı. Bütün bu silo ve ambar-

---

18 Meclis tartışmaları için bkz. Kuruç, 1993, 2 cilt.

19 "Buğday kanun münasebetiyle Ziraat Vekaletinin vilayetlere gönderdiği tamim sureti", *Resmi Gazete*, Sayı 2164, 2 Ağustos 1932, s. 1760-1762. Bundan sonra "Tamim".

20 Kararname no. 13204, 23/7/1932, *Resmi Gazete*, n. 2164, 2 Ağustos 1932.

21 Kararname no. 14757, 31/7/1933, *Resmi Gazete*, n. 2473, 9 Ağustos 1933.

22 Kararname no. 2/1002, 12/7/1934, *Resmi Gazete*, n. 2759, 24 Temmuz 1934.

ların teknik olarak yeterli olmadıkları doğrudur. Ancak daha önce değindiğimiz gibi, 1930'ların ilk yarısındaki sorun aşırı buğday üretimiyle başa çıkmak değil, daha ziyade, fiyatların dönem içinde dengelenmesi amacıyla hasat dönemi alım yapmaktı. Dolayısıyla mevcut ardiyelerin ve 1934-35 arasında inşa edilen yeni depoların ihtiyacı büyük ölçüde karşıladığını düşünebiliriz.[23] Bununla beraber 1930'ların ilk yarısında eldeki altyapı olanaklarının büyük ve uzun dönemli buğday stoklarının oluşturulmasına ve bu anlamda buğday piyasasının düzenlenmesine olanak verdiğini söylemek zordur.

Hükümetin alımlar yoluyla buğday üreticisine bir gelir transferi yapıp yapmadığı, yapmışsa bunun büyüklüğü, cevaplanması gereken önemli sorulardandır. Kanun metninin üçüncü paragrafının birinci kısmı buğday alımlarında yıllık bir milyon Türk Lirasına kadar zararın göze alındığını ortaya koymaktadır. Aynı paragrafın ikinci kısmı ise buğday alımı yoluyla zarar etmek bir yana kâr etmenin mümkün olduğunu itiraf etmektedir. Kâr edilmesi durumunda söz konusu kârın yeni depoların yapımı için harcanacağı hükme bağlanmıştır. İlginçtir ki Ziraat Vekili Muhlis Bey, bir sonraki yıl dünya buğday üretim hacminde bir daralma beklendiğini ve bu nedenle yeni fiyat koşullarında Ziraat Bankası'nın büyük ihtimalle kâr edeceğini açıklamıştır. Üçüncü paragrafla ilgili Meclis tartışmaları sırasında, Eskişehir mebusu Emin Bey, kâr etme niyetinin, üreticilerin ürünlerini düşük fiyattan Banka'ya satmak durumunda bırakılmaları anlamına geldiği yönünde itirazda bulunmuştur.[24]

Bu noktada sorun, Ziraat Bankası'nın belirlediği buğday alım fiyatlarının iç ve dış piyasalardaki fiyatlardan daha yüksek olup olmadığıdır. 1932'de çıkartılan tamimin dördüncü paragrafı, birinci yıl için sabit alım fiyatının nasıl belirlendiğini açıklar.[25] Bu belgeye göre, birinci yıl uygulanacak fiyat, hasat öncesi aylardaki buğday fiyatların ortalamasına eşit olacaktı. Daha önce belirttiğimiz gibi, Ağustos ayı öncesinde fiyatlar en yüksek seviyesine ulaşıyordu. Dahası, tamimde Ziraat Bankası'nın 1932 yılı için önerdiği fiyatın, gümrük vergileri çıkartıldığında, Istanbul'da ithal edilen buğdayın fiyatından daha yüksek olacağı belirtiliyordu. Özetle, 1932'de Ziraat Bankası buğday alım fiyatlarının hem ortalama iç piyasa fiyatından, hem de dünya piyasalarındaki fiyatlardan yüksek olması öneriliyordu. Grafik 1 ve Tablo 5'ten de takip edilebileceği gibi, 1932 yılında Ziraat Bankası buğday alım fiyatı, gerçekten de ortalama ABD buğday fiyatından yüksekti. Ancak Banka'nın belirlediği buğday fiyatı, ortalama iç piyasa fiyatının fazla üzerine çıkamamıştır (bkz. Tablo 5).

Banka tarafından teklif edilen fiyatların ortalama iç piyasa fiyatlarıyla karşı-

---

23 Silo ve ambarlar için bkz. Gökgöl: 357-87. Ayrıca Kanun no. 2303, 11/6/1933, "Silo ve Ambarlar Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, 22 Haziran 1933.

24 "Hükümetçe Ziraat Bankasına Mübayaa Edilecek Buğday Hakkında Kanun Layihası Görüşmeleri", Kuruç, 2. cilt: 285-86.

25 Tamim, s. 1760.

laştırılması, ilk üç yıl için Banka fiyatları iç piyasa fiyatlarından yüksek olmasına rağmen, bu farkın ihmal edilebilir derecede küçük olduğunu gösteriyor. Dahası, 1935'ten sonra iç piyasa fiyatları ortalamasının Banka alım fiyatları ortalamasından daha yüksek gerçekleştiği görülüyor. Buna göre 1935 yılı, Buğday Kanunu uygulamasında bir dönüm noktasına işaret eder. Banka fiyatları 1935 öncesinde göreli olarak yüksekken, 1935'ten itibaren göreli olarak daha düşük gerçekleşmiştir. Aşağıda da ifade edileceği gibi, fiyatlardaki eğilimler, Banka'nın aldığı buğday miktarı ile uyumlu bir seyir izlemektedir. Dolayısıyla yasanın etkinliğini tartışırken, 1930'ları iki alt döneme ayırarak incelemek daha doğru olacaktır.

Ziraat Bankası buğday alım fiyatlarını Amerikan piyasa fiyatlarıyla karşılaştırmak da ayrıca aydınlatıcıdır. 1932'den itibaren ABD fiyatları yükselmeye başlamıştır. Ziraat Vekili'nce de belirtildiği gibi, 1932 yılı dünya buğday fiyatlarında bir dönüm noktasını temsil eder; 1932'den itibaren dünya buğday fiyatları Büyük Bulıran'dan sonra ilk defa artmaya başlamıştır. Benzer biçimde Türkiye'de fiyatların artması eğilimi 1934 yılında başlamıştır. Ancak Banka alım fiyatı 1933'te düşmüş ve 1930'lar boyunca düşük seviyede kalmıştır. Son derece ilginçtir ki, T.C. hükümeti Ziraat Bankası aracılığıyla buğday alım politikasına tam da dünya fiyat eğrisinin yukarıya döndüğü bir zamanda başlamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, Banka alımları hiçbir zaman buğday fiyatlarını korumaya veya yüksek tutmaya yönelik işlememiş, tersine muhtemel fiyat artışlarını sınırlamaya yardım etmiştir. Aslında bu durum çok da şaşırtıcı değildir; çünkü Ziraat Vekili daha önce de değinmiş olduğumuz açıklamalarında Buğday Kanunu'yla hedeflenenin tam da bu olduğunu ifade etmişti.

TABLO 3
Ziraat Bankası Tarafından Satın Alınan Buğday Miktarları, 1932-37
(alımların toplam üretime ve pazarlanan miktara oranları)[26]

	Buğday üretimi (ton)	*Piyasaya sunulan buğday miktarı (ton)*	*Ziraat Bankası tarafından alınan buğday miktarı (ton)*	*Ziraat Bankası alımlarının toplam üretime oranı (%)*	*Ziraat Bankası alımlarının piyasaya sürülen buğdaya oranı (%)*	*Piyasaya sunulan buğdayın toplam buğday üretimine oranı*
1932	1.742.220	530.727	22.476	1	4	30
1933	2.404.091	536.098	159.376	7	30	22
1934	2.442.350	606.517	124.867	5	21	25
1935	2.269.149	610.618	22.253	1	4	27
1936	3.467.961	591.585	110.565	3	19	17
1937	3.324.431	676.716	101.867	3	15	20
1932-37	15.650.211	3.552.256	541.393	3	15	23

26 Bu tablodaki hesaplamalar için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Atasağun, 1939; Bulutay, Tezel ve Yıldırım.

Ziraat Bankası'nın buğday alım programını ne ölçüde yürütebildiği, kanunun etkilerine ilişkin bir analizin yapılabilmesi için gereklidir. Tablo 3'te gösterildiği gibi, alımların toplam üretime oranı ilk yıl % 1 olarak gerçekleşmiştir. Altı yıl içerisinde, 1932'den 1937'ye, bu oran % 7'yi hiç geçmemiş ve ortalama olarak % 3 seviyesinde kalmıştır. Bu düşük alım oranları aslında yanıltıcıdır. Piyasaya sunulan buğday miktarının düşük olduğu Türkiye örneğinde, bakılması gereken gösterge, alımların pazarlanan buğday miktarına oranı olmalıdır. Tablo 3'te görüldüğü gibi, ilk yıl için bu oran % 4'tür. Ancak ikinci yılda, buğday bölgelerinde kurulan alım merkezlerinin sayısı iyiden iyiye arttığında, bu oran % 30'a ulaşmıştır. 1932-1937 ortalaması ise % 15'tir. Bu hesaplamalar şunu göstermektedir: Eğer birinci yıla ait rakamları bir kenara bırakırsak, 1933 ve 1934 yıllarında Banka, Türkiye'nin buğday üreticisi hemen her yöresinden, önemli miktarda, diğer bir ifadeyle toplam üretimin % 6'sı, pazarlanan ürünün % 25,5'i oranında alım gerçekleştirmiştir. Ancak 1935'te, alım merkezlerinin sayısının 56'ya ulaşmasına rağmen bu oranlar en düşük seviyesine gerilemiştir.

Ziraat Bankası'nın 1932-1938 yılları arası buğday alımlarından kâr edip etmediğini tespit etmek, buğday üreticisine bütçeden bir gelir transferinin yapılıp yapılmadığı sorusuna cevap vermek için gereklidir. Söz konusu yedi yıl boyunca Ziraat Bankası'nın satın aldığı toplam buğday miktarı 541.393 ton iken, toplam satış miktarı 425.239 ton olmuştur. Aynı dönemde 58.535 ton buğday Kızılay'a ve göçmenlere verilmiştir. Yedi yıllık uygulama sonucunda, 1938'de Banka stoklarında kalan buğday miktarı 30.619 tondur. Alışlar için toplam 22.052.279 Türk Lirası ödenirken, satışlardan toplam 23.573.363 TL gelir elde edilmiştir. 1938 yılında uygulamaya son verildiğinde Ziraat Bankası 1.520.924 TL nakit fazlasına ve 1938 ortalama fiyatlarıyla hesaplandığında 1.316.617 TL'na karşılık gelen 30.619 ton buğday stokuna sahipti. Bu iki rakamı topladığımızda Banka'nın 1932-38 yılları arası faaliyetinden doğan kazancının 2.837.601 TL olarak gerçekleştiği görülür. Kuşkusuz bu miktar Banka'nın uygulama masraflarını bütünüyle karşılamaktan uzaktı.[27] Ne var ki bu miktar alım fiyatlarının göreli düşüklüğüyle birlikte düşünüldüğünde, buğday üreticilerine yapılan transferin ihmal edilebilir derecede düşük olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında alım programı uygulamasının hükümete maliyetinin çok yüksek olmadığı açıktır.

Kuşkusuz bu noktada gelir dağılımında geniş köylü kesimleri lehine bir düzenleme yapmanın tek aracının buğday alımları olmadığının altını çizmeliyiz. Gümrük politikalarının da dahili piyasa fiyatların belirlenmesinde önemli rolü olduğu doğrudur. Ancak incelemekte olduğumuz dönemde gümrük politikasında dahili buğday fiyatlarının artırılmasına yönelik bir uygulamaya gidilmediğini biliyoruz. Cumhuriyet hükümetleri dünya buğday fiyatlarındaki dalga-

27 Bütün bu rakamlar için bkz. Atasağun: 307-11.

lanmaların dahili piyasayı doğrudan etkilemesini sınırlamak için gümrük vergilerinde bir düzenlemeye gitmemiştir. Yine bu noktada destekleme alımı ile üreticiye yapılan transferin bütçeden olması gerekmediği fikri ileri sürülebilir. Gerçekten de destekleme alımları genellikle bütçeden üreticiye değil, tüketiciden üreticiye kaynak aktarır. Bu durum buğday fiyatlarının alım politikasıyla yüksek tutulması ve tüketicilerin bu yüksek fiyatlara mazur kalmasıyla sağlanır. Ancak bu incelemede açıkça gösterilmiş olduğu gibi Banka alım fiyatları buğday fiyatlarının yukarı çekilmesi yönünde değil, yalnızca mevsimlik dalgalanmaların önüne geçilmek doğrultusunda bir sonuç yaratmıştır. Ayrıca, buğday fiyatlarının bu şekilde yükseltilmesi işgücü maliyetlerinin yükselmesi anlamına geleceğinden sanayileşme hamlesini gerçekleştirme çabasında olan Cumhuriyet rejiminin böylesi bir politikayı tercih etmesi beklenemezdi.

Alım fiyatlarının göreli düşüklüğüne rağmen Ziraat Bankası'nın bu kadar yüksek miktarda buğday alımı yapabilmiş olması nasıl açıklanabilir? Bunun tek bir açıklaması olabilir: Kanunda ifade edilen amaca ulaşmak için, banka tarafından teklif edilen fiyatların, hasat zamanının mevsimsel olarak aşırı düşmüş olan fiyatlarından daha yüksek olması gerekirdi. Ziraat Bankası'nın belirlemiş olduğu buğday alım fiyatları yıllık ortalama fiyatlardan fazla olmamakla birlikte, hasat zamanı fiyatların aşırı düşmesini önemli ölçülerde engellemeyi hedeflemişti. Hiç şüphesiz bu imkân sadece Ziraat Bankası'nın alım yaptığı bölgeler için geçerlidir. Buğday alımlarının dönemsel fiyat dalgalanmalarını engellemekte ne ölçüde başarılı olduğu, ancak kanunun yürürlükte olduğu dönemle uygulama öncesindeki aylık fiyatların ve Banka'nın alım yaptığı bölgelerdeki buğday fiyatlarıyla diğer bölgelerdeki fiyatların karşılaştırılmasıyla anlaşılabilir. Ne var ki 1930'lu yıllar için farklı bölgelerdeki aylık fiyat değişimlerini yansıtan istatistiki veriler elimizde bulunmamaktadır. Ancak, Tökin'in 1931 ve 1932 yılları için Ankara, Istanbul ve Konya piyasalarında aylık buğday fiyatlarına ilişkin sunduğu bilgiler ve yaptığı hesaplamalar bizim beklentilerimizle uyumlu sonuçlar içermektedir (Tökin, 1943: 27-29).

Bu tür bir analiz devletin bütçeden buğday üreticilerine kayda değer bir kaynak transferi yapmamış olmasına karşın, buğday üreticisi küçük ve orta köylülerin Ziraat Bankası'nın buğday alım uygulamasından bir ölçüde kazançlı çıktıklarını göstermektedir. Bir bakıma Ziraat Bankası'nın hasat mevsiminde görece yüksek fiyatlarla piyasaya bir alıcı olarak dahil olmasıyla, daha önce aracılar tarafından el konan artığın yoksul ve orta köylülere transfer edilmesi mümkün olabilmiştir. Bir başka ifadeyle Ziraat Bankası, aracı tüccar gibi hareket etmiştir; ticari sermayeyi temin etmiş ve bu yolla muhtemel ticari kârı piyasa için üretim yapan orta çiftçilere aktaran bir mekanizma oluşturmuştur. Bu durumda kaybedenler, kuşkusuz, yerel tüccarlar, tefeciler ve aracılar olmuştur. Ancak bu, aracıların tamamen devre dışı bırakılmış oldukları anlamına gelmez. Her şeyden önce Banka'nın buğday alımı yapmadığı bölgelerde fiyatlar hâlâ düşük-

tü ve bazı tüccarlar bu bölgelerde ucuz fiyattan buğday toplayıp alım merkezlerine götürerek bankaya satıyorlardı. Ikinci bir nokta, 1932'de Banka bütün buğday çeşitleri için tek bir fiyat açıklamıştı.[28] Bu durumda tüccarlar ikinci kalite buğdayı Banka'ya satarken, birinci kalite buğdayı piyasada daha yüksek fiyatla satma fırsatını bulmuşlardı. Bunu engellemek için hükümet 1933'ten itibaren iki ayrı fiyat açıklamaya başladı. Diğer bir nokta tüccarın, Banka'nın sene içindeki alımlarını tamamladıktan sonra üreticiden buğday almayı tercih etmesiydi. Böylece tüccar üreticiye, Banka'nın önerdiği fiyatların altında fiyatlar ödeyebiliyordu. Bu durum Banka'nın alım merkezleri kurduğu bölgelerde dahi geçerli olmuştur.

1935'ten sonra Ziraat Bankası alım fiyatlarındaki göreli düşüşün sonucunda köylünün ürününü pazarlama tercihini değiştirdiği düşünülebilir. Ancak 1936 ve 1937 yıllarında Banka tarafından alınan buğday miktarları yine de çok düşük değildi. Bu durum birinci kalite buğdayın piyasada pazarlanırken, ikinci kalite buğdayın Banka'ya satıldığı varsayımıyla açıklanabilir. Diğer bir açıklama ise ulaşım masrafları ve diğer giderler dolayısıyla yerel pazar fiyatlarının düşük olduğu bölgelerde, Ziraat Bankası'nın teklif ettiği alım fiyatlarının yine de tercih edilebilir olmasıydı.[29] Tamamen piyasaya yönelik üretim yapan büyük toprak sahibi çiftçiler için, Kanun'un uygulanmasının reel bir getirisi kuşkusuz yoktu. Ancak unutulmamalıdır ki, orta köylüler için uygun koşulların devamı piyasa fiyatlarının düşük olduğu bir ortamda Banka alım fiyatlarının yüksek olmasına ve alım miktarının büyüklüğüne bağlıydı.

TABLO 4
Buğday Fiyatları (krş/kg)

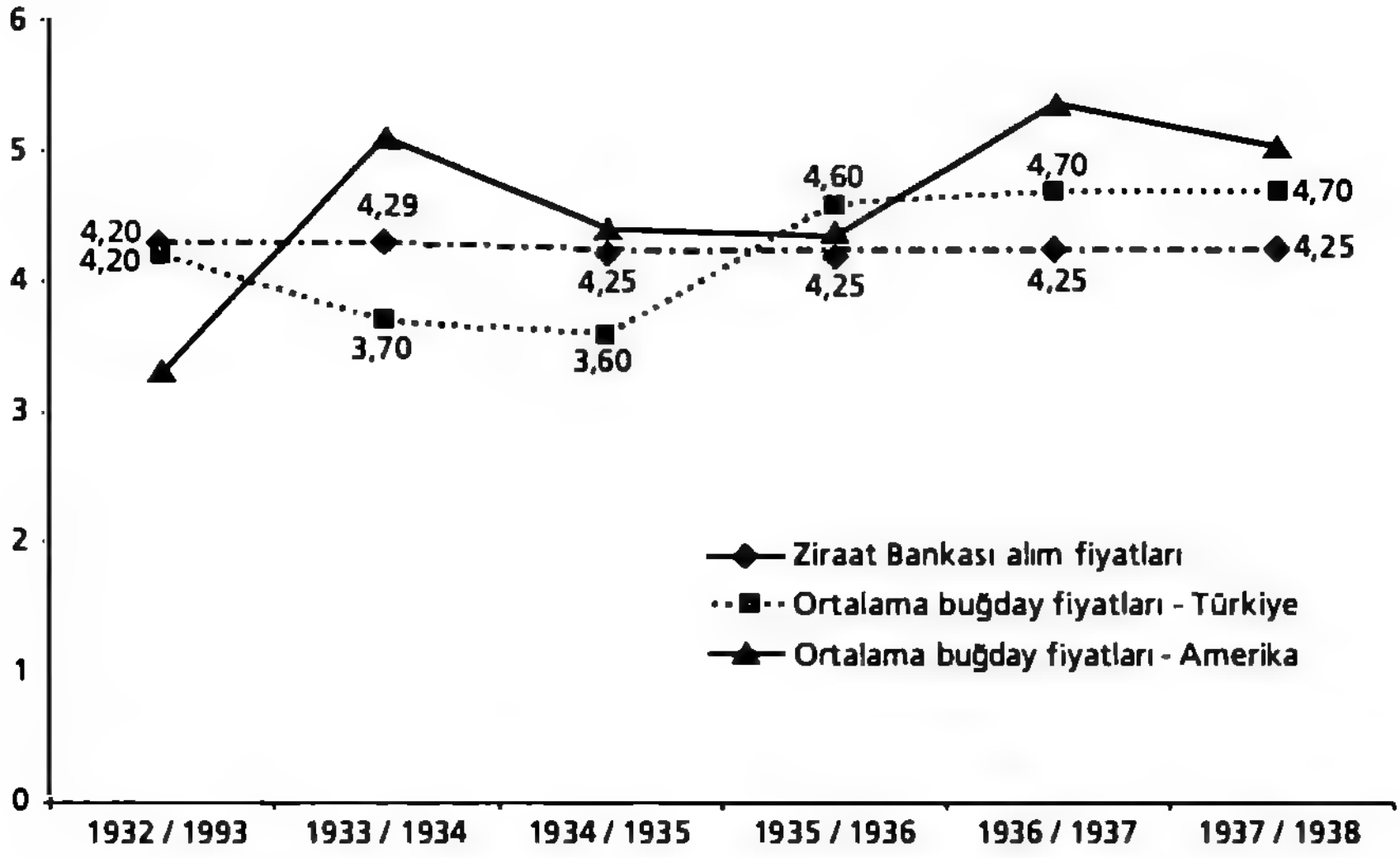
	Ziraat Bankası alım fiyatları	*Ortalama buğday fiyatları-Türkiye*	*Ortalama buğday fiyatları-Amerika*
1932 / 1933	4,29	4,2	3,3
1933 / 1934	3,86/4,29	3,7	5,09
1934 / 1935	3,80/4,25	3,6	4,4
1935 / 1936	3,80/4,25	4,6	4,34
1936 / 1937	3,80/4,25	4,7	5,36
1937 / 1938	3,80/4,25	4,7	5,03

Kaynak: Atasağun, 1939.

28 Tamim, s. 1760.

29 Ziraat Bankası alımlarının farklı bölgelerdeki etkilerini anlamak için Ziraat Bankası şubelerinin hazırladıkları aylık ve yıllık raporlara bakılmalıdır. 1932 buğday kararnamesi uyarınca Banka bu raporları hazırlamakla yükümlüydü.

GRAFİK 4
Buğday Fiyatları (krş/kg.)



Sonuç yerine

Kemalist bürokrasinin 1930'lu yıllarda izlediği iktisat politikaları, büyük ölçüde, kentsel ve endüstriyel bir yaklaşımın ürünüydü. Büyük Buhran konjonktürünü takiben, tarımsal üreticilerden sermaye birikiminin sağlanması için gereken artığı üretmeleri bekleniyordu. Kemalist bürokrasi sabit fiyatlarla buğday alım politikasını yürütürken bu temel ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Yukarıda sunduğumuz argümanların gösterdiği kadarıyla, Ziraat Bankası'nca yürütülen program buğday üreticileri lehine bir fiyat politikası oluşturmamıştır. Uygulamanın ilk üç yılı bir kenara bırakılırsa, program sonucunda buğday üreticilerine önemli bir gelir transferi yapıldığı sonucu çıkartılamaz. Banka tarafından önerilen fiyatlar hem iç piyasadaki ortalama fiyatların hem de dünya piyasalarındaki fiyatların altında kalmıştır (bkz. Tablo 5, Grafik 4). Ayrıca iç piyasadaki pamukla Amerikan pamuğunun fiyat eğilimleri karşılaştırıldığında dönem boyunca iç piyasanın genel yapısının buğdayı değil, pamuğu avantajlı kıldığı görülmektedir. Bununla birlikte program, Ziraat Bankası alımlarının hasat döneminde buğday fiyatlarının düşüşünü engellediği ölçüde, buğday üreticisi orta köylülere bir takım yararlar sağlamıştır. Ancak bu, sadece alım merkezlerinin kurulduğu ve alımların belli bir büyüklüğe ulaştığı bölgeler için geçerlidir.

Bu bakımdan en çok demiryolu hatlarının ulaştığı bölgelerin orta çiftçileri programdan yararlanma fırsatına sahip olmuşlardır. Aracılar ise 1930'ların başlarındaki göreli konumlarını büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Sonuç olarak, Birtek ve Keyder'in söylediklerinin aksine, hükümetin orta köylülükle ciddi bir sınıf ittifakı kurma kaygısında olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Buğday üreticilerinin 1930'lardaki hikâyesi, köylü kitlelerinin siyasi arenadan uzak oldukları sürece hükümetlerin üreticiler lehine radikal uygulamalara yönelmeyeceklerine örnek oluşturmaktadır. Türkiye siyasetinde bu durum ancak 1950'lerden sonra değişmeye başlayacaktır.

Bununla birlikte, Ziraat Bankası aracılığıyla yürütülen buğday alım politikasının, Cumhuriyet rejiminin 1920'li ve 1930'lu yıllarda Anadolu köylüsü lehine kısmî de olsa olumlu sonuçlar doğuran iki temel uygulamasından biri olduğunun altı çizilmelidir. Diğer uygulama ise 1925 yılında çıkartılan bir kanunla aşâr vergisinin kaldırılmasıydı. Anadolu köylüsünün aşâr yükü ve özellikle mültezim zulmünden kurtarılmış olması, Cumhuriyet rejiminin köylü için sınırlı da olsa olumlu kazanımlar getirdiğine işaret etmekteydi. Ancak bu dönüşümü, Cumhuriyet rejiminin halkçı söyleminin doğal bir tezahürü ve bir devrim olarak değerlendirmek yerine, on yıldan fazla bir süredir savaşların yüküyle topyekun bir yıkımın eşiğini çoktan aşmış olan köylüyü kısmen rahatlatmak ihtiyacıyla açıklamak daha isabetli olacaktır. Ayrıca, aşâr vergisinin kaldırılması küçük köylülük için göreli bir rahatlama sağlamış olmakla birlikte, 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı'nın Türkiye tarımında yarattığı yıkım, küçük köylünün kazanım olanaklarını büsbütün ortadan kaldırmıştır. Bu yazıda incelemiş olduğumuz 1930'lu yıllara ait buğday alım politikaları ise mevsimlik fiyat dalgalanmalarını düzenlemiş olmanın ötesinde yoksul köylülüğe fazla bir katkıda bulunmamıştır. Bu durum, Kemalist rejimin popülist ve köycü söyleminin kırsal kesime yönelik iktisat politikalarında ifade bulmadığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Atasağun, Yusuf Sami (1939) *Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası: 1888-1939*, İstanbul.

Bahtiyar, Galip (1933) "Milli Buğday Meselesi-2", *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası* 49, no. 11-12: 355-58.

Birtek, Faruk ve Çağlar Keyder (1977) "Agriculture and the State: An Inquiry into Agricultural Differentiation and Political Alliances: The Case of Turkey", *The Journal of Peasant Studies*: 447-63.

Boratav, Korkut (1977) "Büyük Dünya Bunalımı İçinde Türkiye'nin Sanayileşme ve Gelişme Sorunları: 1929-1939", *Tarihsel Gelişme İçinde Türkiye Sanayi* içinde.

— (1981) "Kemalist Economic Policies and Etatism", *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. A. Kazancıgil ve E Özbudun, 165-90.

— (1988) *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Bulutay, Tuncer, Yahya Tezel ve Nuri Yıldırım (1974) *Türkiye Milli Geliri (1923-1948)*, Ankara.

"Fransa'da Buğday Meselesi" (1933) *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası* 49, no. 1: 22-23.

"Fransa'da Buğday Meselesi" (1935) *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası*, no. 3: 92-93.

Gökgöl, Mirza (1935) *Türkiye Buğdayları*, İstanbul.

Hatioğlu, Şevket Raşit (1936) *Türkiye'de Zirai Buhran*, Ankara.

Kuruç, Bilsay (1993) *Belgelerle Türkiye İktisat Politikası, 2.Cilt (1933-1935)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

— (1993) *Belgelerle Türkiye İktisat Tarihi, 1.Cilt (1929-1932)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

"İngiltere'de Milli Buğday Siyaseti: Londra Büyükelçiliği Tarafından Tanzim Olunan Rapordan" (1932) *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası*, no. 5: 228-29.

Pamuk, Şevket (1991) "War, State Economic Policies and Resistance by Agricultural Producers in Turkey, 1939-1945", *Peasants and Politics in the Modern Middle East* içinde, der. F. Kazemi ve J. Waterbury, 125-42.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (1982) "Buğday Üzerine Yapılan Düzenlemeler", *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu* içinde, 109-14, Ankara: ODTÜ Yayınları.

Tezel, Yahya (1986) *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*, Ankara: Yurt Yayıncılık.

— (1994) *Cumhuriyet Döneminin İktisat Tarihi*, 3. baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tokdemir, Ertuğrul (1988) *Türkiye'de Tarımsal Yapı (1923-1933)*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayını.

Tökin, Ismail Hüsrev (1943) "Türkiye'de Fiyat Politikası", *Türk Ekonomisi, Aylık İktisat ve Maliye Dergisi* 1, no. 1: 155-58.

— (1943) "Türkiye'de Hububat Siyaseti", *Türk Ekonomisi, Aylık İktisat ve Maliye Dergisi* 1, no. 1: 9-16.

Vehbi, Mehmed (1981) "1928'de ve 1931'de Buğday Meselesi", *İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası Mecmuası*, no. 8.

Webster, Donald Everett (1939) *The Turkey of Atatürk*, Philadelphia.

BUĞDAY ALIMIYLA İLGİLİ KANUN VE KARARNAMELER (1932 - 1938)

- Kanun No: 2056, 3/7/1932, "Hükümetçe Ziraat Bankasına mubayaa ettirilecek buğday hakkında kanun", *Resmi Gazete*, Sayı 2146, 10 Temmuz 1932.

- Kararname No: 13204, Talimatname (Ziraat Bankasınca alınacak buğdaylar hakkında), & Tamim: Buğday kanunu münasebetiyle Ziraat Vekaletinin vilayetlere gönderdiği tamim sureti, *Resmi Gazete*, Sayı 2164, 2 Ağustos 1932.

- Kanun No: 2303, 11/6/1933, "Silo ve ambarlar hakkında kanun", *Resmi Gazete*, 22 Haziran 1933.

- Kararname No: 14757, 31/7/1933, (Ziraat Bankasınca alınacak buğdaylar hakkında)Talimatname, *Resmi Gazete*, Sayı 2473, 9 Ağustos 1933.

- Kararname No: 2/1002, 12/7/1934, Talimatname (Ziraat Bankasınca alınacak buğdaylar hakkında), *Resmi Gazete*, Sayı 2759, 24 Temmuz 1934.

- Kanun No: 2466, 29/5/1934, "Buğdayı koruma karşılığı kanunu", *Resmi Gazete*, 30 Mayıs 1934.

- Kanun No: 2643, 22/12/1934, "Buğdayı koruma karşılığı kanunun bazı maddelerini değiştiren kanun", *Resmi Gazete*, 27 Kanunuevvel 1934.

- Kararname No: 2/2880, 26/6/1935, Talimatname (Ziraat Bankasınca alınacak buğdaylar hakkında), *Resmi Gazete*, 11 Temmuz 1935.

- Kararname No: 2/5789, 29/12/1936, *Resmi Gazete*, Sayı 3528, 8 Şubat 1937.

- Kanun No: 3491, 24/6/1938, "Toprak Mahsulleri Ofisi Kanunu", *Resmi Gazete*, 13 Temmuz 1938.

BUĞDAY ALIM MERKEZLERİNİN BULUNDUĞU VİLAYET VE KASABALAR

Kararname 13204, 23/7/1932: Ankara, Polatlı, Balıkesir, Denizli, Eskişehir, Akşehir, Konya, Kütahya, Sivas, Tekirdağ, Yerköy(Yozgat)

Kararname 14757, 31/7/1933: Afyonkarahisar, Dinar, Ankara, Polatlı, Balıkesir, Uzunköprü(Edirne), Eskişehir, Konya, Akşehir, Ereğli, Kütahya, Seyhan, Sivas, Şarkışla, Tekirdağ, Zile(Tokat), Yerköy(Yozgat), Çerikli, Hacışereflı

Kararname 2/1002, 12/7/1934: Afyonkarahisar, Çay, Dinar, Ankara, Gölbaşı, Polatlı, Yahşıhan, Antalya, Söke, Balıkesir, Bandırma, Bozöyük, Bursa, Çanakkale, Karabiga, Çankırı, Denizli, Çivril, Uzunköprü(Edirne), Eskişehir, Tarsus, Dikili, Babaeski, Lüleburgaz, Konya, Akşehir, Karaman, Çumra, Ereğli, Ilgın, Sarayönü, Kütahya, Uşak, Bor, Havza, Seyhan, Ceyhan, Sivas, Şarkışla, Zile(Tokat), Yerköy(Yozgat), Çerikli, Hacışereflı, Alpulköy, Baladız, Fakılı, Hacıbayram, Köllük, Sarıköy

Kararname 2/2880, 26/6/1935: Afyonkarahisar, Çay, Dinar, Ankara, Gölbaşı, Polatlı, Yahşıhan, Antalya, Söke, Balıkesir, Bandırma, Bozöyük, Bursa, Çanakkale, Karabiga, Çankırı, Denizli, Çivril, Diyarbakır, Uzunköprü(Edirne), Eskişehir, Beylikahır, Bayburt, Tarsus, Çatalca, Dikili, Babaeski, Lüleburgaz, Konya, Akşehir, Karaman, Çumra, Ereğli, Ilgın, Sarayönü, Kütahya, Uşak, Malatya, Bor, Havza, Seyhan, Ceyhan, Sivas, Şarkışla, Tekirdağ, Çorlu, Zile(Tokat), Urfa, Yerköy(Yozgat), Çerikli, Hacışereflı, Alpulköy, Baladız, Çardak, Fakılı, Köllük, Sarımsaklı

Türkiye'de yabancı sermaye yatırımlarının tarihsel gelişimi

*Devrim Dumludağ**

Giriş

Son yıllarda Türkiye'de kamuoyunun gündeminde "yabancı sermaye"[1] konusu oldukça sık yer alıyor. Görsel ve yazılı iletişim araçlarında yoğun bir biçimde yabancı sermayenin ekonomik büyümedeki önemi vurgulanıyor. Genel beklenti, doğrudan yabancı sermaye yatırımlarında artış ile birlikte üretimde ve istihdamda önemli bir artışın gerçekleşmesi, bazı yatırımların ise özellikle teknolojik ilerlemeye ve ülkenin ihracat kapasitesine katkıda bulunması yönünde. Yabancı sermaye yatırımlarının ekonomik büyüme ve istihdam etkisinin bu kadar önemle vurgulanmasının sebebi, bu yatırımların Türkiye'de 1990'lı yıllara damgasını vurmuş olan resesyon döngülerinden çıkabilmeyi sağlayacak bir etken olarak görülmesidir. Yabancı sermayenin bir başka türü olan portföy yatırımlarının (ya da bugünkü yaygın kullanımıyla, sıcak para hareketlerinin) ülkeleri herhangi bir kriz durumunda çok kolay ve hızlı terk edebilmeleri Türkiye'de son dönemde daha istikrarlı bir dış kaynak arayışına neden oldu. Yetersiz tasarruf düzeyi koşullarında dış borçlanmanın artık sürdürülebilmesine imkân kalmadığı bir ortamda doğrudan yabancı sermaye yatırımları istikrarlı bir büyüme için uzun dönemli, önemli bir fon kaynağı anlamına geliyor.

Yabancı sermayenin gelişmekte olan ülkelerde ekonomik büyümeye olan etkisi son yıllarda konuşulmaya başlanmış bir konu değil. İkinci Dünya Savaşı'nın

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü; Marmara Üniversitesi, İktisat Bölümü.

1 Doğrudan Yabancı Sermaye Yatırımları'nın İngilizce'de karşılığı "foreign direct investment" (fdi) olarak geçer. Türkiye'de ise içeriği daha geniş olan, portföy yatırımlarını da kapsayan "yabancı sermaye" kavramı genellikle doğrudan yabancı sermaye yatırımları yerine kullanılmaktadır. Bu nedenle çalışmada genel eğilime uygun olarak yer yer kullanılan "yabancı sermaye" kavramı doğrudan yatırımları işaret etmektedir.

hemen arkasından oluşmaya başlayan yeni uluslararası iktisadi düzenin gereksinimine uygun olarak gelişmekte olan ülkelerde artan "hızlı sanayileşme" isteği bu ülkelerde "yabancı sermaye"nin gündeme gelmesine neden oluyor.[2] Nurkse (1953), Rodan (1964) gibi gelişme iktisatçıları azgelişmiş ülkelerin kaynaklarının kalkınma için yeterli olmadığını söyleyerek, sanayileşme sürecinde bu ülkelere yabancı sermaye girişinin hayati rol oynadığını vurguluyorlar.[3]

Türkiye'de özellikle son yıllarda doğrudan yatırımların ekonomik büyümeye olan etkisi gündeme taşınıyor. Hükümetten muhalefete, kamuoyundan sivil toplum örgütlerine kadar bu konuda geniş bir görüş birliği mevcut. Ancak bu uygun ortama ve liberal bir yabancı sermaye teşvik kanununa rağmen Türkiye'ye yapılan doğrudan yabancı sermaye yatırımları beklenenin çok altında gerçekleşmektedir. UNCTAD'ın (2002) verilerine göre 2000 yılında Türkiye'ye 982 milyon dolarlık doğrudan yabancı sermaye yatırımları girişi gerçekleşmiştir. Bu miktarın ne kadar önemsiz olduğu dünyadaki toplam doğrudan yabancı sermaye yatırımlarına baktığımızda daha da iyi görülmektedir. 2000 yılında dünyada yaklaşık 1,5 trilyon dolarlık yabancı sermaye yatırımı gerçekleşmiştir. Yani 2000 yılı itibariyle Türkiye, dünyadaki toplam doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının binde birini bile çekememiş ve yabancı yatırım alan ülkeler sıralamasında 52. sırada yer almıştır.[4] Yine UNCTAD'ın hazırladığı "doğrudan yatırım endeksi"ne göre ise Türkiye 137 ülke arasında 123., gelişmekte olan ülkeler arasında ise sondan üçüncü sırada yer almaktadır.[5]

---

2 İkinci Dünya Savaşı sonrası modernleşme tartışmalarını, gelişme iktisatı ve iktisatçılarını içeren bazı Türkçe kaynaklar için bkz. Coşkun (1989) Trak (1984), Keyder (1983).

3 Örneğin Nurkse, azgelişmiş bir ülkenin fakir olduğu için kalkınamayacağını; çünkü bu ülkelerdeki düşük gelir düzeyinin aynı zamanda düşük tasarruf düzeyi demek olduğunu, bu durumda yatırımların yetersiz düzeyde, dolayısıyla verimsiz olacağını ve nihai olarak bu durumun yine düşük gelir düzeyi yaratacağını belirtiyor. Fakirliğin kısır döngüsü olarak adlandırılan bu modelde ülkenin kendi dinamikleriyle kalkınması mümkün olmadığı için yabancı sermaye dışsal bir etken olarak ekonomideki kısır döngü zincirini kıracaktır (Nurkse, 1954: 4). Rodan da, büyük itiş kuramı adını verdiği modelde gelişmekte olan ülkelerdeki kaynak yetersizliği karşısında yabancı fonların önemli rol oynadığını belirtiyor, hatta gelişmiş ülkelerin ortak bir fon oluşturmalarını ve bu fonların gelişmekte olan ülkelerin sanayileşmesinde kullanılmasını öneriyor (Rodan, 1971).

4 2000 yılının seçilmesinin bir nedeni var: 2001 yılında Türkiye'de GSM hattı (Aria) ve Demirbank'ın satışı kanalıyla önemli bir yabancı sermaye girişi yaşandı. 1990'lı yıllarda ortalama 1 milyar dolar seviyesine ulaşamayan yabancı yatırım girişi birden 3,4 milyar dolara çıktı. Ayrıca 2001'de 11 Eylül saldırısının etkisiyle dünya genelinde yabancı sermaye yatırımlarında büyük bir düşüş meydana geldi. Dünyada uluslararası yatırımlar yüzde 40 azalarak 1,5 trilyondan 734 milyar dolara geriledi. Bu durumda 2001 yılı için veriler Türkiye'yi olduğundan daha başarılı göstermekte. Bu nedenle 2000 yılını seçerek son on iki yıldaki genel eğilimi vurgulamayı daha uygun gördük.

5 Doğrudan Yatırım Endeksi, ülkelerin potansiyellerine göre ne kadar yabancı sermaye çekebildiklerini, bu yatırımların yatırımı alan ülkede ihracata ve teknolojik gelişmeye ne ölçüde katkıda bulunduğunu gösteren bir endekstir. Bu endekste dört oran bulunuyor; son üç yıldaki gayri safi sabit sermaye birikiminin yüzdesi olarak dolaysız yatırım girişleri, gayri safi yurt içi hasılanın yüzdesi olarak ülkeye gelmiş doğrudan yabancı yatırım stoku, gayri safi yurt içi hasılanın yüzdesi olarak yabancı iştiraklerin yarattığı katma değer ve toplam istihdamın yüzdesi olarak yabancı iştiraklerin sağladığı istihdam. Bu dört rasyonun ortalaması sonucu endeks oluşmakta.

2000 yılı için dünyadaki yabancı sermaye yatırımlarının yaklaşık yüzde 85'inin gelişmiş ülkelere yapıldığı düşünülecek olursa Türkiye'nin doğrudan yabancı sermaye yatırımlarında aldığı payın küçük olması doğal karşılanabilir. Bu durumda Türkiye'nin performansını ölçmek için gelişmekte olan ülkelerle yapılacak bir karşılaştırma daha anlamlı olacaktır. Veriler incelendiğinde Türkiye ile aynı kategoride (gelişmekte olan ülkeler) gösterilen diğer ülkelerin daha fazla yabancı sermaye yatırımı çektiği görülüyor. Örneğin, Brezilya'ya 2000 yılında 33 milyar dolar yabancı yatırım girişi olmuştur. Meksika ise 14 milyar dolarlık yatırım çekmiştir. Karşılaştırmaya eski Doğu Bloku ülkeleri ve Çin eklendiğinde tablo daha da çarpıcı olmaktadır. 2000 yılında Polonya'ya 9,3 milyar dolar, Çek Cumhuriyeti'ne 3,9 milyar dolarlık yabancı sermaye girişi olmuş, Çin ise 2000 yılında dünyada en çok yatırım çeken ikinci ülke konumuna yükselmiştir.[6]

1994 yılında Amerikan hükümeti tarafından Türkiye ekonomisinin 21. yüzyılda yükselen on büyük ekonomiden biri olarak gösterilmesi ve ülkenin yıllık 30-35 milyar dolarlık yabancı sermaye çekebilme potansiyelinin bulunduğunun vurgulanması, durumu daha da ilginç kılıyor (Garten, 1996). 30 milyar dolarlık yabancı sermaye potansiyeline rağmen 1990'lı yıllar boyunca Türkiye'ye gelen miktar ortalama 1 milyar doların biraz altında seyrediyor. Ayrıca, yabancı firma temsilcilerinin Türkiye ile ilgili olumlu bakış açılarına ve söylemlerine rağmen aynı şekilde yatırım hamlesinde bulunmadıkları gözleniyor.

Konu oldukça önemli olmasına rağmen Türkiye'de akademik çevrede yabancı sermaye çalışmaları oldukça az sayıdadır. Uluslararası literatürde geniş yer tutan yabancı sermaye teorileri Türkçe yazında yeteri kadar yer almamış ve değerlendirilmemiştir. Bugün Türkiye'ye yetersiz miktardaki yabancı sermaye yatırımı girişinin nedenlerini anlamak için istatistiksel verileri incelemek tek başına yeterli olmayacaktır. Yabancı firmaların başka ülkelere gitme nedenlerinin, dünyada yabancı sermaye hareketlerinin genel eğiliminin ve Türkiye'ye özgü genel özelliklerin de ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada, birinci bölümde konu teorik bir çerçevede ele alınmaktadır. Firmaların neden bir başka ülkede yatırım faaliyetinde bulundukları araştırılmaktadır. İkinci bölümde yabancı sermaye hareketlerinin uluslararası ekonomik konjonktür ile ilişkisine ve tarihsel gelişimine bakılmaktadır. Türkiye'ye gelen yabancı yatırımların uluslararası eğilime uygun düşüp düşmediği incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise, Türkiye'ye gelen yabancı sermaye yatırımları tarihsel

---

Bu endekse göre yabancı sermayeden en çok yararlanan ülkeler Belçika, Yeni Zelanda, Yunanistan, Hollanda, İngiltere, gelişmekte olan ülkelerde ise Trinidad, Singapur, Malezya, ve Mısır. Şunu da belirtmek gerekir ki giriş yapan yabancı sermaye, miktar olarak çok yüksek olsa da, gayri safi yurt içi hasılaları çok büyük olduğu için büyük ekonomilerin payı yahut endeks değeri küçük çıkmaktadır.

6 Polonya, Macaristan, Çek ve Slovak Cumhuriyetleri'nde, 1994'ten itibaren yabancı sermaye yatırımlarının önemli ölçüde artması bu ülkelerde özelleştirme sürecinin hız kazanması ile yakından ilgilidir.

bir süreç içinde ele alınmakta, hükümetlerin tavırları ve ekonomideki kırılma noktalarına göre yabancı sermaye yatırımları açısından bir dönemlendirme oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Kuramsal yaklaşımlar

Yabancı sermaye kısa ve uzun dönemli olmak üzere ikiye ayrılır. Kısa dönemli yabancı sermayenin karşılığı portföy yatırımları veya bugün yaygın olarak kullanılan terimle "sıcak para hareketleridir". Portföy yatırımları, bir ülkenin finansal varlıklarının uluslararası piyasalarda işlem görmesi demektir. Doğrudan yatırımlar ise genellikle uzun dönemli fon hareketi olarak görülür. Ancak bu konuda farklı görüşler de mevcut. Örneğin Kindleberger doğrudan yabancı yatırımların sadece uluslararası fon hareketi anlamına gelmediğini, çünkü yatırımcıların gittikleri ülkelerde borçlanarak yatırım faaliyetinde bulunabildiklerini, bu yatırımları para cinsinden değil de makine, teçhizat gibi ayni olarak da götürebildiklerini veya elde edilen kârları yeniden yatırıma dönüştürülebildiklerini vurgulayarak doğrudan yabancı yatırımların uzun dönemli fon akışından öte bir şey olduğunu belirtiyor (Kindleberger, 1969: 2). Yabancı sermayeli firma kavramı da farklı çevrelerce farklı tanımlanabiliyor. Örneğin OECD'nin yaptığı tanıma göre yabancı sermaye yatırımı bir ülkedeki yatırımcının bir başka ülkede kurduğu, satın aldığı veya ortak olduğu yeni firma ile kurduğu uzun dönemli ilişki olarak görülüyor (OECD, 1996). IMF ise yabancı sermayeli kuruluşları sermayesinin en az yüzde 10 payına veya oy gücüne yabancıların sahip olduğu firmalar şeklinde tanımlanıyor (Lipsey, 2001: 5). Buna karşılık "kontrol" faktörünü vurgulayan tanımlar da mevcut. Yabancı ülkede bir firmanın yüzde 10'luk payına sahip olmak o firmada alınan kararlarda etkili olunabileceği anlamına gelmiyor. Bu durumda firmanın politikaları yönlendirilebildiği, yani "kontrol" edilebildiği ölçüde yabancı sermaye yatırımı önem kazanıyor (Froot, 1991: 5). Doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının bir başka ayırt edici özelliği firmaların yönetim bilgisi ve becerisini de yanlarında götürmeleri. Bu durumda doğrudan yabancı sermaye yatırımı; girişimcilerin başka bir ülkeye nakit, makine, veya teçhizat götürerek gittikleri ülkede yeni bir şirket kurma, bir şirketi satın alma veya bir şirkete ortak olmaları veya yerli firmalara lisans ve patent hakkının verilmesi olarak tanımlanabilir. Doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının ayırt edici özelliği ise "kontrol", "yönetim bilgi ve becerisi" ve sahip oldukları teknolojik avantajlardır.

Yabancı sermaye teorileri

Uluslararası yatırımlar 19. yüzyıldan itibaren giderek yaygınlaşmaya başlasa da bu faaliyetleri inceleyen bir yabancı sermaye teorisi 1960'lara kadar oluşturulmamıştır. Doğrudan yatırımlar 19. yüzyılda döneme damgasını vuran ve baş

döndürücü bir hızda artan uluslararası ticaretin ve o dönemde toplam yabancı sermaye hareketlerinin yüzde 90'ını oluşturan portföy yatırımlarının gölgesinde kalmış ve uluslararası iktisadi hareketler uzun bir süre Ricardo'nun oluşturduğu karşılaştırmalı üstünlükler kuramı ve daha sonra bunu geliştiren Heckscher-Ohlin dış ticaret modelleri ile incelenmiştir. Bu dönemde doğrudan yabancı sermaye yatırımları ile daha çok siyasal iktisatçılar ilgilenmişlerdir. Ancak bu ilgi doğrudan olmamış, daha çok dolaylı yoldan olmuştur. Esas olarak emperyalizmin gelişmesini inceleyen siyasal iktisatçılar, yabancı sermayeyi bu sürecin ileri bir aşamasının sonucu olarak görmüşler ve 19. yüzyılda İngiliz firmalarının uluslararası faaliyetlerinin giderek artmasıyla birlikte çalışmalarında doğrudan yabancı sermaye yatırımları ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi vurgulamışlardır.[7]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada hızla artmaya başlayan uluslararası yatırımlar iktisatçıların dikkatini çekmeye başladı. Konuyla ilgili ilk teorik analizi ünlü iktisatçı Charles Kindleberger'in öğrencisi Stephen Hymer yapıyor. Hymer, M.I.T.'de sunduğu doktora tezinde bir firmanın neden yabancı bir ülkede yatırım yapma kararı aldığı sorusunu endüstriyel organizasyon modelleri yardımıyla cevaplamaya çalışıyor. Daha sonra kitap olarak yayınladığı çalışmasında Hymer, çokuluslu şirketlerin eksik rekabet ortamının ürünü olduğunu vurgulayarak bir firmanın başka bir ülkede yatırım yapması için firmanın bazı avantajlarının olması gerektiğini söylüyor (1976: 34). Aksi halde yerli firmalar ekonomi, hukuk, dil, ve enformasyon alanlarında daha üstün oldukları için yabancı firma piyasadan dışlanabilecektir.

Hymer'in dikkat çektiği bir başka nokta, yabancı yatırımların hem lisans hem de direkt yatırım yoluyla yapılabildiği. Firmaların bizzat yatırım yapmak yerine neden lisans izni vermeyi tercih ettiklerini araştıran Hymer, Amerikan şirketlerinin yatırımlarının eğilimine bakıyor ve bu şirketlerin Avrupa'daki piyasalarda daha çok lisans izni verdiklerini, Latin Amerika gibi gelişmekte olan ülkelerde ise direkt yatırım faaliyetinde bulunmayı tercih ettiklerini görüyor. Bu eğilimden yola çıkarak firmaların oligopol piyasalarda fiyatları etkileyebildikleri için lisans izni yerine bizzat yatırım yapmayı tercih ettikleri sonucuna ulaşıyor. Daha gelişmiş Avrupa ülkelerinde ise rekabetin güçlü oluşu nedeniyle Amerikan şirketleri buralarda lisans izni vermeyi tercih ediyorlar (1976: 56-59). Daha sonra Caves (1971), Hymer'in argümanını daha da genişletiyor, ve başka bir ülkede yatırım yapmak için firmanın spesifik avantajları olması gerektiğini belirttikten sonra bu

---

7 Örneğin, Lenin yabancı sermaye yatırımlarının ve bu yatırımlardaki artışın kapitalizmin ulaştığı son aşamanın ayırt edici bir özelliği olduğunu belirtiyor. Merkez ülkelerde kâr oranlarının giderek düşmesi sonucu girişimciler sermayenin kıt, doğal kaynağın bol ve emeğin ucuz olduğu gelişmemiş bölgelere yatırım yapıyorlar (1977: 63). Lenin ayrıca kapitalizmin uğradığı dönüşümü ifade eden monopol yapı ile sermaye ihracı arasındaki ilişkiyi de inceliyor (1977: 86). Siyasal iktisatçılar daha sonra bunu geliştirerek çokuluslu şirketlerin yapılarını analiz etmekte kullanıyorlar. Hobson'da Lenin gibi emperyalizm ile İngiliz sermayesi arasındaki ilişkiyi incelerken demiryolları, maden, tramvay, su, gaz, elektrik, bankacılık, sigorta, ve imalat alanlarında uluslararası firmaların faaliyetlerinin giderek arttığını gözlemliyor (Hobson, 1965: 25).

avantajların nasıl oluştuğuna bakıyor. 1960'larda ortaya çıkan bir başka önemli yabancı sermaye teorisi Raymond Vernon'un ürün devreleri analizi. Vernon 1966'da yayınladığı çalışmasında esas olarak, bir malın ihracatçısı olan bir ülkenin nasıl olup da daha sonra aynı malın ithalatçısı konumuna düştüğünü araştırıyor. Model aynı zamanda yabancı yatırımların nedenlerini ve bu yatırımların büyük bir kısmının neden gelişmiş ülkelerce yapıldığını da açıklamakta.[8]

1960'larda ortaya çıkan yabancı sermaye teorilerinin ortak özellikleri tarihsel verilerden yararlanmaları. 1970'lerde yapılan çalışmaların büyük bir kısmı ise ekonometrik modellere dayanıyor. Buckley ve Casson (1976), "işlem maliyetleri"nin (*transaction costs*) azaltılmasının çokuluslu şirketler açısından önemini vurguluyorlar. Buckley, ünlü "içselleştirme" (*internalization*) yaklaşımında eksik rekabetin olduğu piyasalarda ara malların hareketliliğinin maliyetli olduğunu ve bu durumda birbiri ile bağlantılı firmaların tek çatı altında kontrol edilmesinin ve yönetilmesinin çokuluslu şirketler açısından büyük kolaylık sağladığını belirterek, bu şirketlerin yabancı ülkelerde neden birden çok yavru şirket kurduğunu açıklıyor. Dunning (1977) daha sonra oluşturduğu eklektik yaklaşımda firmaların dikey yapılanmasının önemini vurguluyor ama aynı zamanda bir firmanın neden doğrudan yatırım faaliyetinde bulunduğunu da araştırıyor. Knickerbocker (1973) ise yaklaşımını risk yönetimi üzerinden yürütüyor. Belirsizliğin yatırım yapan firmalar açısından önemli olduğunu ve firmaların birbirlerinin hareketlerini takip ettiklerini vurguluyor.

1970'lerin sonuna gelindiğinde genel geçer bir yabancı sermaye teorisi oluşturulamadığı görülüyor. Teorisyenler daha çok spesifik örneklerden yola çıkarak modellerini oluşturuyorlar, ve bu çalışmalar genellikle birbirlerini tamamlayıcı rol oynuyor. Ancak 1970'lerin sonunda ortaya çıkan bir teori bu genel eğilimin dışında kalıyor. Diğer modellerde firmalar üstün oldukları alanlarda yatırım yapmayı tercih ederken Kojima, çokuluslu şirketlerin avantajlı olmadıkları sektörlere de yatırım yaptıklarını göstererek bu kanıyı bozuyor. Amerika Birleşik Devletleri'nin 1970'lerde uyguladığı kota sisteminin etkisinden kurtulmak için Japon firmalarının yeni bir arayışa girdiklerini ve yatırımlarını karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olmadıkları Latin Amerika ve özellikle Güney Doğu Asya ülkelerine yönlendirdiklerini belirten Kojima (1978),[9] bir karşılaştırma yaparak Amerika ve Avrupa menşeli firmaların daha çok karşılaştırmalı üs-

8 Firma yeni ürünü geliştirdiğinde ilk önce kendi ülkesinde teknolojik üstünlüğü sayesinde pazara hâkim olur. Ancak bilgi akışının serbest olduğu varsayımından hareketle, kendi ülkesindeki ve daha sonra yabancı ülkelerdeki firmalar da yeni ürünün üretimine başlarlar ve zamanla maliyetleri düşürürler. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde ücretlerin daha düşük oluşu "yeni ürün"ün daha düşük maliyetle üretilip gelişmiş ülkelere ihraç edilmesine yol açar. Teknolojik üstünlüğe sahip olan firma, bu durumda ihraç ettiği ürünü artık yabancı ülkede üretme kararı alır çünkü buradaki pazarı kaybetmek istemez (1966: 191-197).

9 Japonya'nın tekstil ürünlerinde karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olmadığı halde Güney Kore'de yatırım yapması sonucu Japon teknolojisinin Güney Kore'ye girmesi, ülke açısından olumlu olacak ve Japon firmalar ucuz emek gücünden faydalanırken yapılacak yatırımlar da Kore'nin ihracat kapasitesini artıracaktır (1978: 65).

tünlüğe sahip oldukları oligopol piyasaları tercih ederek iç piyasadaki talebe yönelik faaliyette bulunduklarını ve bu durumun da yatırımı alan ülkenin dış ticaret dengesini olumsuz etkilediğini; 1970'lerden itibaren hızla artış gösteren Japon tipi doğrudan yabancı yatırımların ise daha çok gelişmekte olan ülkeleri tercih ettiğini ve karşılaştırmalı üstün olmadığı sektörlerde faaliyette bulunarak bu ülkelerin ihracat hacmini artırdığını ve sonuçta dış ticaret dengesine olumlu katkıda bulunduğunu vurguluyor (1986: 55).[10]

1990'larda ise yeni bir açıklama getirmekten çok var olan yabancı sermaye teorileri geliştiriliyor. Bu dönemde J.C. McManus, Mark Casson ve Peter Buckley, Alan Rugman, Birgitta Swedenborg ve Jean Francois Hennart, 1970'lerde oluşturulan teorileri daha da geliştiriyorlar.[11] 1980 sonrası yabancı firmaların davranışlarını analiz ederken değişen iktisadi konjonktür önem kazanıyor. Bu dönemde dünya ekonomisinde Japonya ve Avrupa'nın Amerika'ya karşı önemli birer rakip olmaları, Doğu Bloku ülkelerinin Sovyetler Birliği'nin çözülüşü sonrasında uluslararası yatırımcılar için çekici hale gelmeleri, özel sektörün ve özelleştirmelerin buralarda büyük önem kazanması, giderek hızlanan küresel hareketler, ve birçok ülkede finansal liberalizasyona gidilmesi, yabancı sermaye yatırımlarının eğilimini etkiliyor. 1980'den sonra post-Fordist üretim tarzının yaygınlaşması ile birlikte çokuluslu şirketlerin üretim sürecini farklılaştırma yoluna gitmeleri, yabancı sermaye yatırımları teorilerinde emek maliyetlerinin yatırım kararı sürecinde daha çok vurgulanmasına neden oluyor.

Bir firmanın neden bir başka ülkede yatırım yapma kararı aldığını iktisat teorileri yardımıyla açıklamaya çalışan modellerin yanı sıra çokuluslu şirketlerle yapılan anket çalışmaları ve firma teorileri aracılığıyla da yabancı yatırım nedenleri araştırılmakta. Penrose'un (1956: 220) firma büyüme teorisine göre, üretim süreci kaçınılmaz olarak büyümeyi beraberinde getirir ve büyüyen firma yurt dışında yatırımlara başlar. Schreiber (1970: 1), Aharoni (1966: 241), Robinson (1961: 25) ve Mikesell (1962: 19), çalışmalarında firmaların yatırım kararında yeni pazarlar elde etme çabasının da önemli bir karar etkeni olduğunu vurguluyorlar. Çoğunlukla yabancı sermayeli firmalarla yapılan anket sonuçlarına dayalı olan bu tür çalışmalarda pazarın büyüklüğü, risk unsuru, rakip firmaların davranışları, yeni pazarların elde edilmesi, yatırım yapılacak ülkedeki siyasi ve ekonomik istikrar, döviz sıkıntısının olup olmadığı, ülkenin vergi mevzuatı, finansal yapısı ve kârların transferine izin verilip verilmemesi gibi faktörler de yabancı yatırım aşamasında önem kazanıyor.[12]

---

10 Japon yatırımları 1980'lere kadar çoğunlukla Latin Amerika ve Güneydoğu Asya'yı tercih etmişse de 1980'lerin ikinci yarısından itibaren Kuzey Amerika ve Avrupa'ya yönelen yatırımlar toplam yatırımlar içinde en yüksek paya sahip olmaya başlıyor. Bu konudaki bir çalışma için bkz. Froot (1991).

11 1990'lı yıllarda yabancı sermaye teorilerindeki gelişmeler için bkz. Dunning (1997).

12 Türkiye'de de yabancı sermayeli firmalarla anket çalışması içeren çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bkz. Aşkın (1972), Şahin (1975), Uras (1979), Karluk (1983), Erden (1996).

Dünyada yabancı sermaye yatırımlarının tarihçesi

Sanayi devrimi sonrası giderek artan uluslararası yatırımların kökeni milattan önce 2500 yılına kadar uzatılabilir. Wilkins buna örnek olarak Sümerler'in dış ticaret yaptıkları yerlerde mallarını depolayacak, pazarlayacak ve koruyacak kişilere ihtiyaç duymalarını ve bu amaçla buralarda temsilciler kullanmalarını gösteriyor (Wilkins, 1970: 1). Wilkins ayrıca, 1600 yılında Londra'da faaliyete geçen Doğu Hindistan Şirketi'nin (East India Company) kurduğu deniz aşırı yavru firmaları, ve 17. yüzyılın ortalarında Hollanda ve İngiliz tüccar ailelerinin Amerika[13] ve Hindistan'a akrabalarını temsilci olarak göndermelerini, o dönemdeki yabancı sermaye yatırımlarına örnek olarak veriyor. 1875-1914 arası dönemde ise gerçek anlamda büyük ölçekli yabancı sermaye yatırımları gerçekleşiyor.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek artan portföy ve doğrudan yatırımların büyük çoğunluğu Kuzey Amerika, Avustralya ve çevresi, ve Avrupa'ya gidiyor. Yani yabancı sermaye, emeğin yoğun olduğu ülkelere (ucuz işgücünün olduğu) değil de emeğin göreli kıt olduğu, sadece doğal kaynakların bol olduğu yeni dünyaya gitme eğilimini taşıyor. Lucas paradoksu olarak adlandırılan bu duruma 19. yüzyıl için açıklama getiren Williamson ve Clemens (2000: 1) o dönemde ucuz emekten çok doğal kaynakların önem taşıdığını ve İngiliz sermayesinin Avrupalı göçmenlerin peşinden giderek, hem eğitimli işgücüne hem de ucuz toprak ve doğal kaynaklara kavuştuğu sonucuna varıyorlar. Ayrıca ülkelerde uygulanan politikaların, ve sosyo ekonomik şartların da bu hareketleri belirlediğini söylüyorlar (2000: 27).

1914 yılına kadar toplam yabancı sermaye hareketlerinin dörtte üçünü portföy yatırımları oluşturuyor. Bu dönemde Fransız ve İngiliz sermayesinin yüzde 70'i hükümetlere verilen borçlara ve demiryoluna gidiyor (North, 1962: 20). Doğrudan yatırımların büyük bir kısmı ise yeni kıtaya ve Avrupa'ya gidiyor. Buraları Latin Amerika ve Asya bölgeleri izliyor. Bu bölgelerdeki yabancı yatırımlar yerel pazarların Avrupa ekonomisi ile entegre olmasını sağlamak amacıyla çoğunlukla altyapı, demiryolu ve bankacılık sektörlerinde yoğunlaşıyor.[14]

1929'dan 1945'e kadar durağan bir dönem geçiren uluslararası yatırımlarda İkinci Dünya Savaşı sonrası büyük bir artış yaşanıyor. 1950 ve 1980 arası dönemde uluslararası yatırımlar gelişmekte olan ülkelerde eski eğilimi (ihracata yönelik alanlarda yatırım faaliyetini) terk ederek imalat sektörüne yöneliyor. Bu ülkelerde İkinci Dünya Savaşı'nın arkasından benimsenen ithal ikameci sa-

---

13 Amerika'ya yapılan ilk yabancı sermaye yatırımı 1606'da James I tarafından kurdurulan ve 1624'te iflas eden Virginia Şirketi'nin (Virginia Company) faaliyetidir (Wilkins, 1989: 6).

14 Singer ve Ansari, tarihsel örnekler sunarak 19. yüzyılda yabancı sermayeli firmaların gelişmemiş bölgelerde ihracata yönelik alanlarda yatırım yaptıklarını ve bunun sebebinin Avrupa'daki pazarların gereksiniminden kaynaklandığını belirtiyorlar. Bu vurgu Baran'da daha güçlü. Baran, bu yatırımların yatırımı alan ülke ekonomisinden çok merkez ülke ekonomilerine hizmet ettiğini belirtiyor (1968: 197).

nayileşme stratejisi dış ticarette korumacı politikalar nedeniyle ihracat yapmakta zorlanan firmaları (bu dönemde çoğunlukla Amerikan firmaları) farklı stratejiler benimsemek zorunda bırakıyor. Bu durumda ihracat yerine direkt yatırım yapmak daha cazip hale geliyor. Türkiye'nin de içinde bulunduğu gelişmekte olan ülkelerde imalat sektöründe faaliyetlerini giderek artıran yabancı sermayeli firmalar, devlet tarafından korunan oligopol piyasalarda yüksek kârlar elde etmeye başlıyor.

GRAFİK 1
Dünyada Doğrudan Yabancı Yatırımlar

1980 sonrası ise gelişmekte olan ülkelerde (özelleştirmelerin de etkisiyle) doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının giderek hizmet sektöründe faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları görülüyor. Bu dönemin önemli bir özelliği de uluslararası yatırımların artışında büyük bir sıçramanın olması. 1970'lerin sonunda gelişmekte olan ülkelere doğrudan yabancı sermaye yatırımları girişi 8-10 milyar dolar civarında seyrederken, 1980'lerin ilk yarısında bu miktar birdenbire 25 milyar dolar seviyesine çıkıyor.[15] Dönemin ortasında 15 milyar seviyesine gerilese de 1980'lerin sonuna doğru tekrar toparlanıyor ve 1990'da 37,5 milyar dolarlık bir seviyeye ulaşıyor. Gelişmekte olan ülkelere akan doğrudan yatırımlarda ikinci büyük sıçrama ise 1990'ların ortasında görülüyor. 1990'da 37,5 milyar dolar olan yatırım girişi 1992'de 60 milyar dolara, 1994'te 108,7 milyar dolara, 1996'da 152 milyar dolara, ve 2000 yılında 237,8 milyar dolara ulaşıyor.

15 1970 sonrası gelişmiş ülkeler ve gelişmekte olan ülkeler için kullandığımız veriler UNCTAD (2002) raporlarında yer almaktadır. Gelişmiş ülkeler Kuzey Amerika, Avrupa ve Avustralya bölgesini içerirken gelişmekte olan ülkeler Asya, Afrika'nın bazı bölgeleri ve Latin Amerika ülkelerinden oluşuyor. Daha ayrıntılı açıklama için bkz. UNCTAD (2002).

Genel eğilime baktığımızda iki büyük sıçrama var. Ilk büyük artış o yıllarda gelişmekte olan ülkelerin birçoğunun dış borçlanmada sınıra ulaşmaları ve güvenilir bir kaynak olarak doğrudan yatırımları teşvik etmeye başlamaları, ve ekonomilerini dışa açmaları ile açıklanabilir. 1990'lı yıllarda ise gelişmekte olan ülkelerde yapılan finansal serbestleştirmeler, artan özelleştirmeler, küresel hareketlerin giderek hızlanması ve Çin'in tek başına aldığı büyük miktarda yatırım, gelişmekte olan ülkelerin doğrudan yatırımlar içindeki payını artıran etkenler oluyor.

Gelişmiş ülkelere yapılan doğrudan yatırımlarda ise iki dönemde büyük sıçrama gerçekleşiyor. 1970'de 10 milyar dolar olan ve on yıl boyunca istikrarlı bir şekilde artarak 1980'de 40 milyar dolara ulaşan ve 1985'e kadar dalgalanarak aynı seviyeyi koruyan doğrudan yatırımlar, birden 1985'te 42 milyar dolardan 1986'da 70 milyar dolara, 1987'de ise 116,5 milyar dolara çıkıyor ve 1990'da 164,5 milyar dolarlık seviyeye ulaşıyor. Gelişmiş ülkelere yapılan doğrudan yatırımlardaki ikinci sıçrama 1995'te gerçekleşiyor. 1994'te 144,6 milyar dolar olan yabancı yatırım akışı 1995'te 203 milyar dolara, 1998'de 484 milyar dolara ve 2000 yılında tarihinin en büyük artış oranına ulaşarak 1 trilyon 227 milyar dolar seviyesine ulaşıyor. 2001'de ise 11 Eylül saldırısının yarattığı olumsuz etki nedeniyle gelişmiş ülkelere yapılan yatırımlar 500 milyar dolar seviyesine geriliyor. Ancak yatırımlardaki bu büyük azalışı sadece 11 Eylül saldırılarının olumsuz etkilerine bağlamak doğru olmaz. 2000'deki artış "sıra dışı" olduğu için bir sonraki yıl yabancı yatırımların eski seviyesine dönmesi doğal karşılanmalıdır. Son on yılda gelişmiş ülkelere yapılan yabancı sermaye yatırımlarındaki artışın büyük ölçüde şirket evliliklerinden kaynaklandığını da belirtmek gerekir.

Türkiye'de yabancı sermaye yatırımları

1970'li yıllardan bu yana Türkiye'de iktisat tarihçileri ve iktisatçılar Osmanlı Imparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti'nde benimsenen ve uygulanan iktisat politikalarının, ve iktisadi konjonktürün sürekliliğini vurgulayan çalışmalar yaptılar. Bu çalışmalarda Cumhuriyet'in sanıldığı gibi ekonomi alanında bir "enkaz" devralmadığı, 19. yüzyıl boyunca Osmanlı ekonomisinde yüksek oranlı bir büyümenin yaşandığı, hatta 1914 yılında, savaştan önce, Osmanlı ekonomisinin ulaşabileceği en yüksek seviyede bulunduğu vurgulandı.[16] Pek çok iktisadi konuda bir süreklilik görülse de doğrudan yabancı sermaye yatırımları için aynı şeyi söyleyemiyoruz. Hatta, tam tersine burada bir kopuşun olduğunu söyleyebiliriz.[17]

---

16 Örneğin bkz. Boratav (1988), Keyder (1982), Okyar (1987), Pamuk (1994), Tezel (2000), ve Toprak (1982).

17 Örneğin Osmanlı Imparatorluğu, 1859-1914 arası dönemde yaklaşık 80 milyon pound doğrudan yabancı sermaye yatırımı çekmiştir ve Cumhuriyet döneminde uzun bir süre bu miktara ulaşılamamıştır (Pamuk, 1994).

Bir başka önemli nokta da, doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının 19. yüzyılda çevre ülkelerdeki iktisadi büyümeye olan etkisi. İktisat tarihçisi Taylor, 19. yüzyılda Latin Amerika ülkelerinde yaşanan ekonomik büyüme sürecinde yabancı sermayenin önemli rolü olduğunu ileri sürüyor (2003), ve 20. yüzyılda bu ülkelerin yabancı sermaye girişini kısıtlayıcı düzenlemeler getirmelerini gelişmiş ülke gelir düzeyine ulaşabilmelerindeki en büyük engel olarak görüyor.[18] Gelişmekte olan birçok ülkenin 20. yüzyıl boyunca gelişmiş ülkelerle aradaki gelir uçurumunu kapatamamaları bu ülkelerde yabancı sermayenin 19. yüzyılda ekonomik büyümedeki rolünü tekrar gündeme getiriyor. 19. yüzyılda Latin Amerika ülkelerindeki önemli yere sahip olan yabancı sermaye, Osmanlı ekonomisindeki büyümede de etkili oluyor.[19]

Dünyadaki iktisadi konjonktüre uygun olarak 19. yüzyılda doğrudan yabancı sermaye yatırımları Osmanlı İmparatorluğu'nda demiryolları yapımı, bankacılık, su, gaz ve elektrik hizmetleri gibi altyapı alanlarında ve hizmet sektöründe yoğunlaşmıştı. Özellikle 1914'ün hemen öncesinde yıllık ortalama 1,7 milyon sterlin olan yabancı sermaye yatırımları Osmanlı İmparatorluğu ile İngiltere ve Batı Avrupa ülkeleri arasındaki hammadde ve mamul mallar ticaretinin geliştirilmesine yönelik faaliyetlere yönelmişti. Latin Amerika'da yatırımlar tarımsal üretime de yönelirken, Osmanlı toprak sistemi yüzünden daha çok bankacılık hizmetleri ve demiryolları yapımına ağırlık verilerek Osmanlı pazarları Avrupa pazarlarıyla bütünleştirilmiştir.[20]

Cumhuriyet dönemi

"Kapitülasyonların" toplumun üzerinde bıraktığı olumsuz etki nedeniyle 1920'lerde yabancı sermayenin dışlandığı, bunun da 1920 ve 1950 arasında yabancı sermayeli firmaların millileştirilmesi yoluyla somut bir tavra dönüştüğü ve bu dönemde hemen hemen hiç yabancı sermaye girişinin olmadığı şeklinde yay-

---

18 Son yirmi yıldır iktisat tarihçileri gelişmekte olan ülkelerle gelişmiş ülkeler arasındaki gelir farklılıklarının uzun dönemde ne yönde ilerlediğini izliyorlar. Maddison'un çalışmalarından 1914 yılından bu yana birçok Latin Amerika ülkesinin gelişmiş ülkeler ile aradaki gelir uçurumunu kapayamadığı görülmekte. Pamuk'un çalışmasında da 1914 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nda kişi başına düşen Gayrı Safi Yurt İçi Hasıla oranının ABD'nin yüzdesi olarak 23 olduğu ve bu oranın 2000 yılında da aynı olduğu görülüyor (Pamuk, 2002). Yani Türkiye yüz yıl boyunca Amerika Birleşik Devletleri ile arasındaki gelir farkını kapatamamış.

19 Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Osmanlı ekonomisinde 1914'ün hemen öncesindeki yıllarda yıllık 3 milyon pound'luk kâr transferi düşünülürse dolaysız yabancı sermaye yatırımlarının net fon girişi olarak gelmediği söylenebilir. Yabancı sermaye yatırımları daha çok ticareti canlandırıcı, devletin etkinliğini ve gelirlerini artıran ve ekonomiyi Avrupa pazarları ile entegre eden bir özelliğe sahiptir.

20 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiliz çiftçiler Batı Anadolu'da toprak satın alıp ihracata yönelik büyük çiftlikler işletmeye başlıyorlar. Ancak toprağın görece bol ve emeğin kıt olduğu, küçük köylülüğün hâkim olduğu Batı Anadolu'da İngilizler gereken ücretli emeği sağlayamıyorlar. Ayrıca Osmanlı devletinin küçük köylülüğü koruması İngilizler'in zor kullanma yolunu da kapamıştır (Kurmuş, 1974: 93-106; Pamuk, 1994: 112).

gın bir görüş vardır.[21] Ancak, özellikle 1920 ve 1930 yılları arasında, dışlayıcı bir politikanın tersine, yabancı sermaye girişine sıcak bakılmış, ve bunun sonucunda faaliyette bulunan yabancı sermayeli kuruluşların sayısı 1920'li yıllar boyunca giderek artmıştır. Bu dönemde yabancı sermayeye nasıl yaklaşıldığı, İzmir'de toplanan İktisat Kongresi'nde Atatürk'ün açılış konuşmasında daha iyi görülebilir : "Biz yabancı sermayeye karşı değiliz, zira ülkemiz çok geniştir, çalıştırılmaya muhtaçtır. O bakımdan yabancı sermaye, kanunlarınıza uymak şartıyla gelsin, bizimle birlikte çalışsın nimetlerinden hem biz istifade edelim hem onlar. Böyle bir anlayış tarzına taraftarız" (Ökçün, 1968: 252; Karakoyunlu, 1983: 112). Bu önemli açıklamaya rağmen hükümet üyeleri içinde zaman zaman farklı görüşler de ortaya çıkmıştır. Ancak arada çatlak sesler çıksa da bu, genel anlamda Cumhuriyet hükümetinin yabancı sermayeye karşı olduğu anlamına gelmez. 1920'li yıllarda yabancı sermayeye karşı genel olarak sergilenen olumlu tavra ilginç bir örnek, 1920 yılında meclis ikinci başkanı Celalettin Arif Bey'in Ereğli'de sahip olduğu maden işletme ayrıcalığını İtalyanlar'a satması ve meclisin, İtalya ile savaş halinde olunmasına rağmen İtalyanlar'ın Ereğli'deki havzayı işletmelerine izin vermesidir (Tezel, 1970). Bir başka örnek ise Chester Ayrıcalığı'dır. Yapılan iki ayrı anlaşmaya göre; 4.400 kilometrelik demiryolu ve yapılacak iki liman karşılığında hatların, limanların ve demiryollarının yakınlarındaki petrol dahil her türlü yeraltı kaynağının işletilmesi, 99 yıl süre ile Amerikalılara bırakılacak ve ülkeye her türlü tarımsal araç ve gereç girişi Amerikan grubunun tekeline verilecekti (Tezel, 2000: 193). Ancak Musul ve Kerkük'ün milli sınırlar dışında kalacağı anlaşılınca anlaşmalar gerçekleşemedi. Daha sonra 1300 kilometrelik demiryolu yapımını 1927'de İsveç ve Alman şirketleri üstlendiler.

1920'li yıllarda Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki ayrıcalıklı firmalar faaliyetlerini sürdürmeye devam ettiler. Büyük bir çoğunluğu İstanbul'da tramvay, telefon, su ve elektrik hizmeti veren bu şirketlerle Osmanlı hükümetlerinden almış oldukları ayrıcalıkları onaylayan yeni sözleşmeler imzalandı. 1927 yılında Teşvik-i Sanayi Kanunu'nun getirdiği olanaklardan sadece yerli firmalar değil, yabancı sermayeli şirketler de yararlandırıldı. Böylece yeni yabancı sermaye yatırımlarında belirgin bir artış görüldü.[22] Bu dönemdeki en önemli yabancı yatırım, Ford şirketinin İstanbul'da otomotiv sanayiinde kurduğu montaj fabrikasıdır. On bin araçlık kapasitesi ile Türkiye'de kurulan fabrikanın Ortadoğu bölgesine yapılan ihracatların dağıtım merkezi olması düşünülmüştü. Ancak 1930'lu yıllarda Büyük Buhran'ın olumsuz etkileri montaj fabrikasının faaliyetinin durmasına ve araç deposu olarak kullanılmasına neden oldu. Ford fabrikası dışında İstanbul'da Nestle, Adana'da İngilizler'in kurduğu çırçır fabrikası, bu dönemde gerçekleşen diğer önemli yatırımlardır.

---

21 Örneğin bkz. Tuncer (1968), Bulutoğlu (1970: 108-151, 152).

22 1920 ve 1930'lu yıllar arasında faaliyette bulunan yabancı sermayeli firmalar için bkz. Ökçün (1971).

1929 Buhranı nedeniyle uluslararası yatırımların artış hızında önemli bir azalmanın meydana gelmesi ve yabancı yatırımların büyük ölçüde gelişmekte olan ülkelerden çekilmesi, Türkiye ekonomisini de büyük ölçüde etkiledi. Hükümet Buhran yıllarında yabancı sermaye girişini desteklese de görüşülen yeni projeler gerçekleşemedi. Buhran'ın olumsuz etkileri giderek daha da hissedilmeye başladıkça hükümet 1929'da döviz kontrolü uygulamasını getirmek zorunda kaldı. 1447 sayılı kanunla yeni kurulan menkul kıymetler ve kambiyo borsalarında işlem görecek yabancı sermaye tahvilleri, Maliye Bakanlığı'nın iznine bağlandı. Bu kanunu 1930'da "Türk Parasının Kıymetini Koruma" hakkındaki kanun izledi (Selik, 1961: 16). Böylece bakanlar kuruluna Türk parasını koruma maksatlı her türlü kararı alma yetkisi verilmiş oldu. Türk Lirasının yabancı paralarla serbestçe değiştirilme imkânının ortadan kalkması, yabancı sermayeli firmalar açısından kâr transferlerinin artık kolay yapılamayacağı anlamına geliyordu. Yabancı sermayeli firmalar sermaye giriş ve çıkışları için bundan sonra Maliye Bakanlığı'nın onayını almak zorunda kalıyorlar.

1930'larda yabancı sermaye yatırımlarının girişini etkileyen önemli bir gelişme de bazı yabancı sermayeli firmaların bu dönemde millileştirilmesidir. 1923 ve 1950 arası 24 ayrıcalıklı yabancı sermayeli firma millileştirildi. Genellikle bu durum 1930'larda benimsenen "devletçiliğin" yabancı sermayeye karşı olumsuz tavrının somut ifadesine örnek olarak gösterilmektedir. Ancak millileştirmenin büyük bölümü stratejik sakıncalar nedeniyle demiryolları ve liman işletmeciliğinde, ve kamu hizmeti kapsamına alınmak üzere çeşitli belediye hizmetleri alanında olmuştur. 1934-1938 arası 32 yeni yabancı sermayeli firmanın faaliyete geçtiği dikkate alınırsa "devletçiliğin" yabancı sermaye yatırımlarına karşı olumsuz bir tavır sergilediği sonucu çıkarılamaz (Tezel, 2000: 206). Ancak millileştirme hareketlerinin yabancı girişimciler üzerinde hiçbir olumsuz etki yaratmadığı da söylenemez.

Buhran'ın etkisiyle ve hükümetin getirdiği yeni düzenlemeler nedeniyle 1930'larda doğrudan yabancı sermaye yatırımları girişi azaldı ancak kesilmedi. Bu dönemde az da olsa yabancı sermaye girişi söz konusu. 1929 yılında yabancı sermaye yatırımları girişi 12 milyon TL düzeyinden 1931'de 1 milyon TL'nin altına düştü, faaliyette bulunan yabancı sermayeli şirket sayısı ise 1929'da 113'ten 1933'te 71'e indi (Tezel, 2000: 201). Bu yıllarda 1929 Buhranı'nın olumsuz sonuçlarına bir tepki olarak "devletçilik" ilkesi benimsendi. Buhran ve savaş yıllarında dışa kapanan ekonomide kamu yatırımlarının, sanayileşmede oynadığı önemli rol ve gerekli kaynak ihtiyacını karşılaması, yabancı sermayenin kalkınma sürecinde önemini giderek kaybetmesine neden oldu.

Ikinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ile birlikte uluslararası yatırımlarda büyük bir artış yaşandı. Malların ve sermayenin serbestçe dolaşmasını esas alan yeni bir uluslararası iktisadi düzenin kurulduğu bu yıllarda, Türkiye'nin de devletçiliğe dayalı sanayileşme programını bırakıp daha liberal bir kalkınma

programı benimsemesi yabancı sermayenin tekrar gündeme gelmesine neden oldu. Devletçiliğin tasfiyesinin hedeflendiği bu modelde uzun dönemde sanayileşmenin motoru özel sektör ve yabancı sermaye olacaktı. 1947'den itibaren Marshall Yardımlarını almaya başlayan ve yeni uluslararası iktisadi düzende tarımsal ürün üretimine ağırlık vererek ihraç eden, karşılığında mamul mallar ithal eden ve dış ticaretinde liberalizasyona giden Türkiye, yabancı sermayeye ilişkin yeni kararları da bu dönemde aldı. Uzun bir aradan sonra, 1947 yılında "Türk Parası Kıymetini Koruma" Hakkındaki 13 sayılı kararnameyle yabancı sermaye ile ilgili birtakım yeni düzenlemeler yapıldı. Bu kararnamede Maliye Bakanlığı'ndan gerekli iznin alınması şartı yine devam ederken, ayrıca nakdi sermayenin mutlaka dışardan döviz cinsinden getirilmesi zorunluluğu belirtiliyor. Bunun karşılığında ise "gerekli şartlar" uygun olursa Maliye Bakanlığı tarafından sermaye transferine kolaylıklar tanınacağı vurgulanıyor. Gerekli şartlardan kastedilen, gelecek olan yabancı yatırımların yurdun ekonomik kalkınmasına hizmet etmesi. Görüldüğü gibi uzun bir zamandan sonra şartlı da olsa yabancı sermayeye yeniden kolaylıklar tanınmaya başlıyor.

1950 -1970 dönemi

Nasıl liberal ekonomik modele dönüşüm 1947'den itibaren başlamasına rağmen genellikle Demokrat Parti ile özdeş tutuluyorsa, Türkiye'de yabancı sermaye teşvikinin de genellikle Demokrat Parti döneminde başladığı kabul edilir. Ancak, bugün yaygın biçimde tanınan meşhur 6224 sayılı Teşvik Kanunu'nun çıkmasından önce yabancı sermaye ile ilgili başka düzenlemeler de mevcut. 1947'de çıkarılan 13 sayılı kararnameden sonra, 1950 yılında seçimlerden hemen önce 5583 sayılı "Hazinece Özel Teşebbüslere Kefalet Edilmesi ve Döviz Taahhüdünde Bulunulmasına Dair" kanun çıkarılıyor. 5583 sayılı kanun ile birlikte dışardan gelerek Türkiye'de yatırım yapacak yabancı girişimcilere tanınan transfer garantisi aynı zamanda dışardan borç alacak yerli özel teşebbüslere de tanınıyor (Selik, 1961: 21).

Yabancı sermaye yatırımları açısından 1950 yılındaki bir başka önemli olay da Türkiye Sınai Kalkınma Bankası'nın (TSKB) kurulmasıdır (Göymen ve Tüzün, 1984: 60). TSKB, Dünya Bankası tarafından gönderilen Barker heyetinin tavsiyesi üzerine, özel sanayiye kredi dağıtmak amacıyla bir özel teşebbüs olarak Mayıs 1950'de kurulmuştur. Sermayesine çoğunluğunu bankaların oluşturduğu 33 kurumun ortak olduğu banka öncelikle Merkez Bankası'ndan 12,5 milyon TL ve Dünya Bankası'ndan 9 milyon dolar ödünç alıyor (Avcıoğlu: 359). Bugünün büyük, saygın kuruluşlarının birçoğu 1950'lerde sanayi alanında faaliyete Türk Sınai Bankası'nın kredilerinden yararlanarak başlıyorlar (Keyder, 1989). Örneğin iş dünyasının önde gelen kuruluşlarından Sabancı grubu BOSSA tekstil fabrikasını bu kredilerle kuruyor (Buğra, 1994: 83). Ecza-

cıbaşı grubu adına bankaya başvuran Nejat Eczacıbaşı aldığı kredilerle (lisans izni alarak) ilaç üretimine başlıyor.

1950 yılının ortasına doğru Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile birlikte liberal iktisat politikalarına yapılan vurgu giderek güçlendi. İlk yıllarda olumlu iklim koşulları, ithal edilen traktör sayısında yaşanan büyük artış sonucu ekilebilir yeni alanların kullanıma açılması, ve Kore savaşının yarattığı etki nedeniyle tarımsal üretimdeki artışa dayalı yüzde 9'lara varan bir büyüme yaşandı (Tüzün, 1999: 152). Sanayileşmede özel sektöre atfedilen büyük önem bu süreçte özel sektör yatırımlarına yabancı sermayenin eşlik etmesini bir kez daha gündeme getirdi ve 1 Ağustos 1951'de 5821 sayılı "Yabancı Sermaye Yatırımlarını Teşvik Kanunu" çıkarıldı. Kanuna göre yabancı yatırımların faaliyette bulunabilmeleri için yurdun ekonomik kalkınmasına katkıda bulunmaları gerekiyor, ve kanunda yabancı sermayeli firmaların ancak sanayi, enerji, bayındırlık ve ulaştırma gibi belli alanlarda faaliyette bulunabilecekleri belirtiliyor. Ayrıca yabancı sermayeli firmaların kâr transferlerinin sermayelerinin yüzde 10'unu geçmemesi gerekiyor. Eğer kâr % 10'un üzerinde ise daha sonraki transferlere eklenebiliyor. Kanunda ana sermayenin transferine de belli şartlar altında izin veriliyor.

5821 sayılı kanunun kabul edilmesinden sadece iki buçuk yıl sonra yeni bir teşvik kanununun hazırlanmasına karar verildi. Buna neden olarak 5821 sayılı kanunun yabancı sermayeyi ülkeye çekmekte beklenen başarıyı sağlayamaması gösterildi. Ancak yabancı sermaye girişindeki eğilimi görmek için iki buçuk yıl oldukça az bir zaman. Bu kadar kısa bir sürede yeni bir teşvik kanununun hazırlanmasına karar verilmesi daha çok başka nedenlerden kaynaklanıyor.

1950'den itibaren benimsenen dışa açık model sonucu yüksek büyüme oranları gerçekleşse de 1953'ten itibaren olumsuz iklim koşulları, Kore savaşı sonrası birincil ürünlerin dünya fiyatlarının hızla düşmesi gibi nedenler tarımsal ürün ihracını olumsuz etkiledi. Diğer yandan liberal dış ticaret düzenlemeleri sonucu ithalatın giderek artması dış ticaret açıklarının hızlı bir şekilde büyümesine neden oldu. Demokrat Parti 1953'ten itibaren dış ticarette kısıtlayıcı önlemler almaya başlasa da 1954 yılında ülkede ciddi bir döviz krizi meydana geldi. Ayrıca, DP yatırımlardaki artışın kesintiye uğramasını da istemiyordu. Bu durumda hükümet yatırımlardaki artışı sürdürmek ve döviz darboğazını aşmak için dış ticarette getirdiği kısıtlamaların yanı sıra yeteri kadar yabancı sermaye çekemeyen 5821 sayılı yasanın yerine yeni bir teşvik kanununun hazırlanmasına karar verdi. Bu yeni kanunun hazırlanma nedeni Türkiye'de 1970'lere kadar hükümetlerin yabancı sermaye yatırımlarına daha çok ödemeler dengesi kalemi olarak bakmalarının tipik bir örneğidir.

Mecliste geçen tartışmalı görüşmelerin ardından nihayet 18 Ocak 1954'te 6224 sayılı "Yabancı Sermaye Teşvik Kanunu" kabul edildi.[23] Bu kanunun

23 Bu kanunun çıkmasından kısa bir süre sonra petrol kanunu da (6326 No'lu kanun) aynı yıl içinde meclisten geçiriliyor. Rafineri ve dağıtım şebekesi kurmak için yabancı sermayeli firma-

5821 sayılı kanundan en belirgin farkı yabancı sermayenin kabul edileceği alanlarla, kâr ve sermaye transferlerini sınırlayan hükümlerin kaldırılmış olmasıdır (Oksay, 1967). 6224 sayılı kanuna göre memleketin kalkınmasına yararlı olmak şartıyla yabancı firmalar Türk özel teşebbüslerine açık olan her sahada yatırım faaliyetinde bulunabilirler. Yatırım için "Yabancı Sermaye Teşvik Komitesinin" kararı ve İcra Vekilleri Heyetinin onayı da zorunlu tutulmuştur (Tuncer, 1968: 75).

Uluslararası bir karşılaştırma yapıldığında 6224 sayılı "Yabancı Sermaye Teşvik Kanunu" benzerlerine göre oldukça liberal kabul edilmektedir. Diğer ülkelerde kâr transferi, yerli girdi kullanımı ve ihracat konularında yabancı sermayeli firmalara zorunluluklar getirilmişken, 6224 sayılı kanunda herhangi bir kısıtlama yer almamaktadır.[24] Bu özelliği 6224 sayılı kanunun liberal bir kanun olarak algılanmasına neden olsa da, kanunun gerçekten de teşvik edici maddelere sahip olduğunu söylemek zor. Kanun, daha çok yerli firmalar ile yabancı sermayeli firmalar arasında herhangi bir ayrım yapılmamasını yani "eşitlik ilkesini" esas alıyor. Günümüzde gelişmekte olan birçok ülkede hükümetler kanunlardaki çeşitli düzenlemelerle birlikte yabancı sermayeli firmalara kolaylıklar, muafiyetler tanımaktadır. Ancak 1950'lerde ülkede yabancı sermayeye karşı esen olumsuz hava düşünülürse, 6224 sayılı kanun çıktığı dönemin şartlarına göre liberal bir kanun olarak kabul edilebilir.

6224 sayılı teşvik kanununun bazı problemli yanları da mevcut; örneğin yabancı sermaye yatırımlarının yurdun ekonomik kalkınmasına faydalı olması gerekir maddesinde "ekonomik kalkınma için faydalı olma"nın net bir tanımı yapılmıyor. Kanunun çıkmasını takip eden yıllarda birçok yatırım izni bu maddeye dayanarak kabul edilmiyor. Bu durumda ne kadar liberal olarak kabul edilirse edilsin teşvik kanununun başarısı uygulayıcıların tavırlarına bağlı kalıyor. 6224 sayılı kanunun bir başka eksikliği de yatırım başvurularının birçok aşamadan geçmesi ve bürokraside "kırtasiyeciliğe" neden olması. Kanuna göre Türkiye'de yabancı bir girişimcinin yatırım yapabilmesi için başvuru işlemlerinin uzun aşamalardan geçmesi gerekiyor; yatırım yapacak olan girişimci öncelikle yatırım izni almak zorundadır. Bunun için Ticaret Bakanlığı'na bağlı İç Ticaret Genel Müdürlüğü Yabancı Sermaye Şubesi Müdürlüğü'ne gerekli evraklar ile başvuru yapılır. Müracaatlar ilgili bakanlık tarafından Yabancı Sermayeyi Teşvik Komitesine (1966'dan itibaren Devlet Planlama Teşkilatı'na) yollanır.

lar petrol kanunu uyarınca yatırım yapıyorlar. Daha sonra 1960 yılında Ereğli Demir ve Çelik Fabrikası için gelen yabancı sermaye için ayrı bir kanun (7462 No'lu özel kanun) oluşturuluyor. İlginç olan 1965 sonuna kadar özel kanunlara göre gelen yabancı sermaye miktarının 6224 sayılı kanuna göre gelen miktarın dört katı olması (Tuncer, 1968).

24 Örneğin Meksika ve Brezilya'da yabancı sermayeli firmalarda yabancı ortaklar en fazla % 49'luk hisseye sahip olabilirler. Arjantin'de ve Türkiye'de herhangi bir sınırlama yok. Ancak Türkiye 1972'den 1980'lerin ortasına kadar % 49'luk yabancı ortaklar için hisse tavanı koyuyor. Kâr transferinde Brezilya ve Arjantin sermayenin % 12'sini geçen kâr transferlerinde ek vergi uyguluyor, Meksika ve Türkiye'de ise bu konuda sınırlama yok (Oksay, 1967; Grosse, 1989).

Komite'de çeşitli kamu kurumlarının temsilcileri (genel müdür ve genel sekreter düzeyinde) yer almaktadır.[25] Komite kendisine gelen müracaatları 15 gün içinde karara bağlamak zorundadır ve bu karara Maliye, Ticaret ve Sanayi bakanlıklarından kurulu bir komisyona 30 gün içinde başvurarak itiraz edilebilir. Sonuçta verilen kararlar Bakanlar Kurulunun onayı ile yürürlüğe girmiş olur (Erdilek, 1982; Tuncer, 1968).

18 Ocak 1954'te kabul edilen 6224 sayılı yabancı sermaye kanunu ile birlikte 1953'te yaklaşık 700 bin dolar olan yabancı sermaye girişi, 1954 yılında 2 milyon dolar seviyesine ulaştı ve 1954'ten 1960'a kadar yabancı sermaye girişi yıllık ortalama 3 milyon dolar civarında seyretti.

İstatistiksel açıdan yetersiz görülse de yabancı sermaye yatırımları Türkiye'de 1950'den itibaren ticaret burjuvazisinin sanayi burjuvazisine dönüşmesinde önemli bir rol oynuyor.[26] 1954'ten itibaren hükümetin dış ticarette uygulamaya başladığı korumacı politikalar nedeniyle ihracat yapmakta zorlanan yabancı firmalar Türkiye'de doğrudan yatırımlara yöneldiler. Bunu da Türk girişimcilerle ortaklık kurarak gerçekleştirmeyi tercih ettiler.[27] Aynı şekilde, yabancı firmaların Türkiye'deki distribütörlüğünü üstlenen bazı yerli tüccarlar da dış ticarette meydana gelen sıkıntılar nedeniyle sanayi alanında faaliyet gösterme ihtiyacı hissediyorlardı. Böylece ithalat kısıtlamalarının olumsuz etkilerinden kaçınmak için daha önce ithal ettikleri ürünlerin üretimine başlayan yerli tüccarlar sanayi burjuvazisine dönüşme yolunda ilerlemeye başladılar (Krueger, 1978: 268). 1950'li yılların ikinci yarısında yüksek gümrükler, ithalat yasaklamaları, geniş krediler ve çeşitli muafiyetler sanayici olmayı cazip hale getirmişti. Ancak yerli girişimciler "yönetim bilgisi ve becerisi" ve "teknoloji bilgisi"'nden yoksun oldukları için öncelikle distribütörlüğünü yaptıkları yabancı firmalara ortaklık teklifi götürmeyi tercih ediyorlardı (Erdilek, 1982: 18). Gelişmiş ülkelerdeki gibi bir girişimci sınıfının olmadığı koşullarda kurulan ortaklıklar yoluyla teknolojik avantaja, yönetim becerisine sahip olan Türk girişimciler diğer rakiplerine oranla daha avantajlı konuma geldiler (Buğra, 1994: 67). Pek çok Avrupa ve Amerikan firmasının Türkiye'de mümessilliğini üstlenen Türkiye'nin saygın işadamlarından Vehbi Koç, döviz sıkıntısı nedeniyle ithalat yapmakta zorluk çekildiği bir dönemde sanayileşmenin gerekliliğini ilk

---

25 Farklı bölümlerden farklı kişilerin bir araya gelmesiyle oluşan bu komitede üyelerin sık sık değiştirilmesi, bazı üyelerin yabancı sermaye ile ilgili olmayan alanlarda uzman olmaları, komitenin verimli çalışmasını önemli ölçüde engellemiştir.

26 Dışardan girişler dikkate alındığında yabancı sermaye girişi önemsiz miktarlarda görünüyor. Ancak yabancı yatırımcılar büyük oranda iç piyasadan borçlanıyorlar veya Cooley fonlarından yararlanıyorlar. Bu durumda istatistikler gelen yabancı sermaye miktarını tam anlamıyla yansıtamıyor.

27 Yabancı firmaların ortaklık teklif ettiği Türkler'den pek çoğu sanayi yatırımına sıcak bakmıyor ve ticareti daha çekici buluyorlar. Bazıları ise üretilecek ürünün mutlaka distribütörlüğünü de almak istiyor. Bkz. Avcıoğlu (1968). Burada Osmanlı dönemine uzanan "girişimcilik" eksikliğinin büyük rol oynadığı söylenebilir.

görenlerdendi. 1950-1952 arasında dış ticarette devam eden liberasyon 1953'te kalkıp kota sistemi yürürlüğe girince otomobil piyasasında önemli bir darlık meydana geldi ve uzun bir süre devam etti. Bu koşullar altında Ford'un distribütörlüğünü yapan Koç, Türkiye'de bir montaj otomobil endüstrisinin kurulması gerektiğine inanıyor ve Ford şirketine montaj fabrikası kurulması için başvuruda bulunuyor. Uzun görüşmelerden sonra 1959'da Otosan kuruluyor (Nahum, 1988: 253). Ayrıca, bu dönemde iş dünyasının önde gelen diğer grupları, Borusan, Tefken, Enka, Profilo, STFA, Alarko ve Altınyıldız kuruluyor ve birçoğu yabancı firmalarla ortaklık kurma yolunu seçiyor.[28] Bir diğer önemli nokta da bu dönemde yabancı firmalarla ortaklık kurarak sanayici olma yolunda ilerleyen yerli girişimcilerin bir yandan bu firmalarda üretilen ürünlerin satıcılığını da elde etmek için yoğun çaba göstermeleridir. Tatko şirketi Good Year lastiklerinin eski ithalatçısı iken daha sonra Good Year lastik fabrikasının kurulmasıyla fabrikaya ortak olmuştur. Aynı zamanda Istanbul ve Trakya bölgesi genel bayiidir. Koç Uniroyal'ın ortağıdır; aynı zamanda Uniroyal fabrika mamullerinin Türkiye genel distribütörüdür (Avcıoğlu, 1968: 364-367).

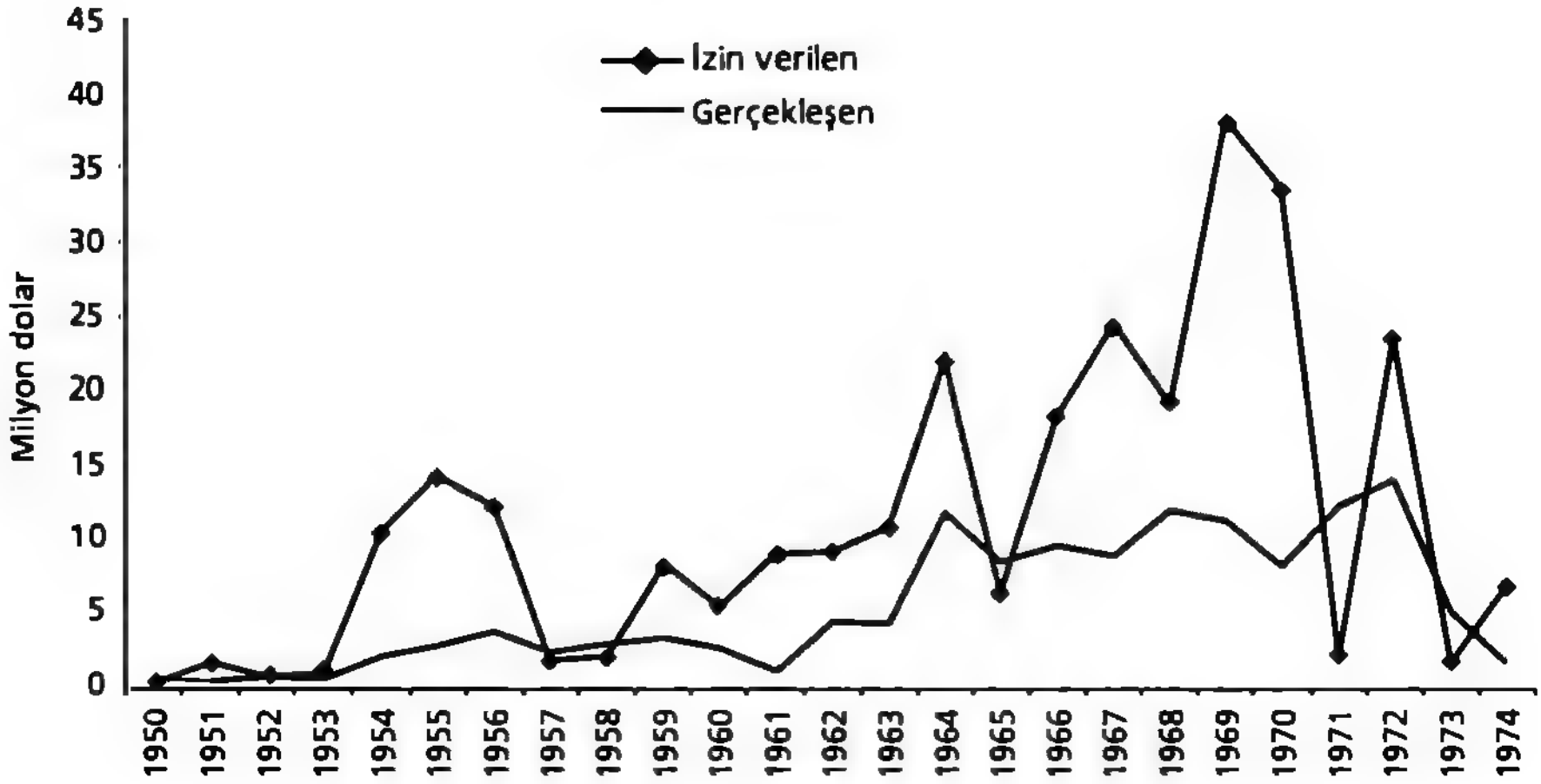
Bu dönemde yatırımcılara ucuz girdi sağlayan Kamu Iktisadi Teşekküllerinin yanı sıra yabancı sermaye de özel sektörün sermaye birikimi sürecinde önemli bir rol oynamıştır (Eralp, 1981: 623). Yabancı sermayenin teknik işbirliği, yönetim becerisi ve sahip olduğu parasal güç, yerli girişimcilere ürktükleri sanayi alanına girme olanağını vermiştir. Bu nedenle yabancı sermaye özel sanayinin gelişmesinde istatistiklerden görülenin çok üstünde önemli bir rol oynamıştır. Yabancı sermayeli firmalar yerli girişimciler açısından "rakip" değil "ortak"[29] anlamına gelmekteydi, ancak bu, daha çok büyük ölçekli firmalar için geçerli. Küçük ölçekli işletmeler Latin Amerika ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de yabancı sermaye girişlerinden olumsuz etkilenmekteydiler.

1950'lerin sonuna doğru ekonominin yeniden kriz sürecine girmesi, izin verilen ve gerçekleşen yabancı sermaye yatırımları arasındaki farkın da açılmasına neden oluyor. Grafik 2'den de görülebileceği gibi 1957 ve 1958 yıllarında izin verilen miktardan daha fazla yabancı yatırım gerçekleşiyor. Bunun nedeni yatırım izni alan yabancı firmaların yatırımı içinde bulundukları yıl gerçekleştirme zorunluluklarının olmaması. Firmalar yatırım iznini aldıktan sonra ge-

28 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Avcıoğlu (1968). Ayrıca önde gelen işadamlarının anılarında da yabancı firmalarla kurulan ortaklıklar ve bürokrasinin kurulan ortaklıklara karşı tavrı görülebilmektedir. Bkz. Eczacıbaşı (1982), Sabancı (1985), Koç (1987).

29 Ancak yerli girişimcilerin yabancı sermaye ile işbirliğinde ölçüyü kaçırdıklarını düşünenler de var. Avcıoğlu Türkiye'de iplikten otomobil üretimine kadar gerekli gereksiz her malın üretiminde yerli girişimcilerin yabancı ortak bulma peşinde olduğunu, bunun da sanayinin gelişmesi açısından olumsuz sonuçlar yarattığını ileri sürüyor (Avcıoğlu, 1968: 368). Yabancı sermayeye ihtiyaç göstermeyeceği düşünülebilecek pek çok alanda yabancı sermaye izni alınmıştır: Kundura çivisi, kabara, vidalı çivi, cıvata, vida, somun gibi ürünlerin üretilmesi için yerli müteşebbisler yabancılarla anlaşmış ve gerekli izni elde etmişlerdir. Avcıoğlu'na göre yerli girişimciler en fazla gelişmiş olan tekstil alanında dahi yabancı sermaye ile ortaklık kurmaya çalışmışlardır (1968: 367-68).

GRAFİK 2
Yabancı Sermaye Yatırımları, 1950-1975



nellikle ekonomide istikrarsızlık beklentisi varsa yatırımlarını bekletmeyi tercih ediyorlar. Böylelikle yatırım izni alarak, hem rakiplerinin bu alana girmesini engellemiş oluyorlar hem de yatırım yapmak için en uygun zamanı bekleyebiliyorlar. Daha sonra yatırımı gerçekleştirdiklerinde ise duruma göre ekonomide izin verilen miktardan daha fazla yatırım gerçekleşmiş olabiliyor.

Planlı ekonomi dönemi

1960 yılında siyasal belirsizliğin ortadan kalkması ve planlı ekonomiye geçişle birlikte Türkiye ekonomisi on yıl boyunca ortalama yüzde 9'luk bir büyüme yaşıyor. İthal ikameci sanayileşme stratejisinin de altın yılları olarak kabul edilen bu dönemde Devlet Planlama Teşkilatı'nın kurulmasıyla birlikte sağlanan ekonomik istikrara bağlı olarak yabancı sermaye girişinde de istikrarlı bir artış görülüyor. 1960'tan 1970'e kadar yıllık ortalama 7,5 milyon dolarlık yabancı sermaye girişi gerçekleşiyor. Bu yatırımların yüzde 90'ı yabancı sermayenin gelişmekte olan ülkelerde izlediği eğilime uygun olarak imalat sektöründe toplanıyor.

Kurulmasından bir süre sonra Devlet Planlama Teşkilatı, yabancı girişimcilerin yatırım müracaatlarını kabul etmeye başladı. Hazırlanan kalkınma planları özel yatırımlar içinde yabancı sermaye yatırımlarını da içermekteydi. 1960 yılından itibaren yabancı sermaye yatırımlarına verilen izinlerin belirlenmesi sürecinde DPT giderek önemli bir aktör haline geldi. DPT birinci beş yıllık kal-

kınma planında yabancı sermayenin teknoloji etkisinden çok ödemeler dengesi etkisine vurgu yapıyor. Ancak 1960'lı yılların ikinci yarısında kamuoyunda yabancı sermayeli firmaların Türkiye'ye teknoloji getirmemeleri, ihracata yönelik üretim yapmamaları yoğun bir biçimde eleştirilmeye başlanınca (Kazgan, 1967) ikinci beş yıllık kalkınma planında yabancı sermayenin daha çok teknoloji ve ihracat etkisi üzerinde duruluyor (DPT, 1963: 237-239).[30]

DPT tarafından 1960'larda yatırım mevzuatı tekrar gözden geçiriliyor. 1966 yılı programında Devlet Planlama Teşkilatı izin verildiği halde gerçekleşmeyen birçok yatırımın olduğunu, bu nedenle verilen izinlerin tekrar gözden geçirileceğini ve kullanılmayan izinlerin iptal edileceğini belirtiyor. Programda, ayrıca bundan sonra verilecek yeni izinlerin gerçekleşmesinin de belli bir süreye bağlanacağı ve yatırım bu süre içinde gerçekleşmezse verilen iznin düşeceği vurgulanıyor (DPT, 1966: 676) Ancak Grafik 2'de bu düzenlemeye rağmen 1967 sonrası verilen izinlerle gerçekleşen yatırımlar arasında yine büyük farklar olduğu, ve bazı yıllarda da verilen izinden fazla yatırım yapıldığı görülüyor.

1960'larda yabancı sermaye yatırımlarının ülkedeki yeri, ekonomiye etkisi ile ilgili veriler oldukça yetersiz. İlgili kurumların verileri birbirini tutmadığı gibi kendi yöntemleriyle araştırma yapanların da verileri birbiriyle bağdaşmıyor. Ancak veriler arasında da büyük yorum değişikliklerine neden olacak sapmalar yok. Tuncer'in çalışmasına göre 1963-1965 döneminde yabancı sermaye yatırımlarının yüzde 96'sı imalat sektöründe toplanıyor ve imalat sanayiinde üretimin % 7,7'si yabancı sermayeli firmalar tarafından gerçekleştiriliyor. Ancak yabancı sermaye imalat sanayiindeki bütün alanlara aynı ilgiyi duymuyor, daha çok lastik, plastik, taşıt (montaj), kimya ve elektrik makineleri gibi iç pazarda talebi giderek artan belli başlı ürünlere ilgi gösteriyor. Tuncer'in hesaplamalarından yabancı sermayenin imalat sanayinde toplam katma değer içindeki payının 1961-1964 döneminde yüzde 2,83, özel sektör içinde ise 5,69 (plastik ve ilaç sanayinde bu oran daha fazla) olduğu görülüyor. Ülkedeki toplam vergi gelirleri içinde yabancı sermayeli firmaların payı ise binde 4. Bu firmalar imalat sanayinde çalışanların yüzde 1,91'ini ve tüm özel sektör çalışanlarının yüzde 3,21'lik kısmını istihdam ediyorlar (1968: 116). Tuncer'in dikkat çektiği önemli bir nokta, 1960'lı yıllarda Türkiye'ye gelen yabancı yatırımcıların dışardan nakit getirmek yerine büyük oranda iç piyasadan borçlanmayı tercih etmeleri. Yabancı yatırımcılar gelişmekte olan ülkelerde daha çok yatırımları teşvik amacıyla oluşturulan Cooley fonlarından yararlanıyorlar. Türkiye'ye Türk Lirası cinsinden satılan Amerikan tarımsal ürün fazlasından elde edilen gelirlerin yüzde 20'si bu fonda toplanıyor ve sermayesinin en az yüzde 20'si Amerikan gi-

30 Özellikle 1960'ların sonlarına doğru tartışmaların giderek artması nedeniyle başbakan Demirel yapılan eleştirilerin haksız olduğunu çünkü Türkiye'ye gelen yabancı sermayenin oldukça önemsiz miktarda olduğunu, bu durumda eleştiriye gerek olmadığını belirttikten sonra, kamuoyundaki tartışmaların yabancı sermaye girişini olumsuz etkilediğini ileri sürüyor (*Milliyet* 27.9.1969; aktaran Bulutoğlu, 1970: 170-171).

rişimcilerine ait olan şirketlere kullandırılıyor. Tuncer'in çalışmasında Cooley fonlarından kullanılan kredinin toplam yabancı sermayeye oranının yüzde 77 olduğu görülüyor (1968: 112).

1972-1980 dönemi

1960'ların sonuna doğru giderek artan siyasal istikrarsızlık nedeniyle 1969 ve 1970'de izin verilen ve gerçekleşen yabancı sermaye yatırımları arasındaki fark daha önce hiç olmadığı kadar artıyor. Aynı dönemde kamuoyunda yabancı sermayeye karşı tepki giderek büyüyor. Nihayet 1971'de kurulan Nihat Erim hükümetinin aldığı yeni kararlar yabancı sermaye yatırımları açısından yeni bir dönemin başladığını gösteriyor. Erim hükümeti ilk olarak, yabancı yatırımların şirketlerde sahip olabilecekleri sermaye payına sınırlama getiriyor. Buna göre yabancı girişimciler bir şirketin en fazla yüzde 49 payına sahip olabilecekler. İkinci olarak yabancı sermaye yatırımlarının ülke ekonomisinin kalkınmasına ve teknolojik gelişmesine katkıda bulunması gerekliliği vurgulanıyor. Ayrıca yabancı sermayeli firmaların toplam satışlarının en az yüzde 5'i oranında ihracat yapmaları zorunluluğu getiriliyor (Aşkın, 1972: 19). Birçok yabancı sermayeli firma temsilcisi bu politikaların yabancı sermayeyi dışlamak amacıyla kullanıldığı, istenilen şartları gerçekleştirmenin imkânsız olduğunu ve Türk hükümetinin isteklerinin irrasyonel olduğunu belirtiyor (Erdilek, 1982: 22).

1970'ler yabancı sermaye yatırımlarının yatırımı alan ülkeye ve ev sahibi ülkeye etkilerinin yoğun bir biçimde tartışıldığı yıllar. Üstelik daha çok ideolojik yaklaşımlar tartışmaların çerçevesini belirliyor. Tartışmalar temelde iki eksende yürütülüyor. Neoklasik okul yabancı sermaye yatırımlarının yatırımı alan ülkede teknolojik gelişmeye, istihdama, ekonomik büyümeye olumlu katkıda bulunduğunu ileri sürerken (Johnson, 1970), karşı tarafta, bağımlılık okulu neoklasik okulun yöntemleriyle yabancı sermaye yatırımlarının etkisinin tam olarak ölçülemeyeceğini çünkü yabancı yatırımların güç ilişkilerinden hareketle ülkedeki ekonomik ve siyasal ortamı etkilemekte olduğunu ileri sürüyor, ayrıca yabancı sermaye yatırımlarının gittiği ülkelerde her zaman istihdam ve büyüme etkisi yaratmadığını vurguluyor (Moran, 1978: 80-94).[31] Okul, Türkiye'de yatırım yapan yabancı firmaların sıkça başvurduğu bir yöntemi de eleştiriyor: Yabancı firmalar gittikleri ülkelerde genellikle fon piyasalarından borçlanarak yatırımlarını finanse etme eğilimindeler. Bu durumda ülke kaynakları yerli girişimcilerden çok yabancı firmalara hizmet ediyor. Ayrıca yabancı sermaye yatırımları genellikle sermaye yoğun sektörlerde yoğunlaştığı için gelişmekte olan ülkelerde istihdama fazla katkısı olmuyor (Singer ve Ansari, 1988: 244).

---

31 Dos Santos'un çalışması 1946 ve 1967 yılları arasında Latin Amerika'dan çıkan sermayenin giriş yapan sermayeden daha fazla olduğunu gösteriyor; buna göre gelen 1 dolar karşısında 2,70 dolar kıta dışına çıkıyor (1970: 231).

1970'lerde neoklasik ve bağımlılık okulu dışında yabancı sermaye yatırımlarının etkileri tartışmasında farklı bir okulun söylemi dikkat çekiyor. Türkçe'ye "müzakereci okul" olarak çevirebileceğimiz "bargaining school" yabancı sermaye yatırımlarının yatırımı alan ülkelere etkilerini farklı bir çerçevede ele alıyor. Bu okula göre temel soru yabancı yatırım yapıldıktan sonra hükümetlerin bu yatırımlardan nasıl fayda sağlayabileceği. Okula göre, yatırım aşamasındaki müzakerelerde firma hükümete göre daha avantajlıdır çünkü teknoloji veya yönetim bilgisi gibi ülkenin ihtiyaç duyduğu özelliklere sahiptir. Ancak yatırım gerçekleştikten sonra uluslararası rekabetin giderek şiddetlenmesi veya başka iç ve dış nedenlerle firma başlangıçtaki gücünü kaybetmeye başlar. Böylece hükümetler yabancı firmalar üzerinde baskı kurabilirler (Grieco, 1982: 610).[32]

Bu dönemde Türk hükümetlerinin yabancı sermayeli firmalar üzerinde kurmaya çalıştığı baskı o dönemde yabancı sermayeye karşı duyulan olumsuz tavrın yanı sıra yabancı sermayeli firmaları ekonomik kalkınma için yönlendirme çabaları ile de açıklanabilir. Yabancı sermayeli firmalara karşı izlenen bu politikalar 1970'lerde sadece Türk hükümetleri tarafından uygulanmıyor. Bu dönemde, gelişmekte olan ülkelerin çoğunda, özellikle Latin Amerika ülkelerinde, hükümetler yabancı sermayeli firmaları yoğun bir biçimde ihracata yönelik üretime yönlendirmeye ve daha çok yerel girdi kullandırmaya çalışıyorlar.[33] Ancak müzakereci okulun da belirttiği gibi hükümetlerin başarısı ancak yabancı firmalara oranla daha avantajlı, güçlü konumda oldukları zaman mümkün oluyor. Örneğin Brezilya'da hükümet yerel firmaların giderek güçlendiği imalat sanayiinde yabancı sermayeli firmaları istediği doğrultuda yönlendirebilirken ilaç sektöründe monopol olan firmaları o kadar kolay etkileyemiyor. Türkiye'de ise hükümetler yabancı sermayeli firmaları yönlendirebilecek güce 1970'lerde sahip değil. Bu dönemde hükümetlerin ellerinde tutabildikleri tek koz "döviz tahsisleri". Ancak dövizin kıt olduğu ve dağıtımının hükümet elinde olduğu yıllarda yabancı girişimciler Türk ortakları aracılığıyla dövize ulaşmakta zorluk çekmiyorlar.

1970'li yılların ikinci yarısından itibaren hükümetlerin dışlayıcı politikalarının yanı sıra giderek artan ekonomik ve siyasal istikrarsızlık, bürokrasinin ve kamuoyunun yabancı sermaye yatırımlarına karşı olumsuz tavırları, ve bir süre uygulanan ekonomik ambargo da bu dönemde yabancı sermaye yatırımlarının istikrarsız bir eğilim göstermesinde etkili oldu. Devlet Planlama Teşkilatı veri-

---

32 Kobrin bu sürecin işleyişine örnek olarak Hindistan'ı gösteriyor: Hindistan hükümeti 1960'larda bilgisayar sektöründeki uluslararası firmaları kontrol etmekte güçlük çekerken, ilerleyen yıllarda uluslararası rekabet ve yerli firmaların giderek gelişmesi sonucu bilgisayar sektöründe istediği yönlendirme ve düzenlemeleri (yerli sermaye katılımı, yerel girdilerin kullanılması gibi) yapabiliyor (Kobrin, 1987: 619).

33 Örneğin 1970 ve 1980'lerde otomotiv sektöründe yabancı sermayeli firmaların zorunlu yerel girdi kullanma oranı Arjantin'de yüzde 80, pek çok ürün için Brezilya'da bu oran yüzde 90, Meksika'da ise yüzde 80 (Grosse, 1989). Türkiye'de ise böyle bir düzenleme yok.

lerine göre 1974 ve 1979 yıllarında net çıkışlar gerçekleşti. 1970 ve 1974 arası Türkiye'ye gelen yabancı yatırımlar yıllık ortalama 8 milyon dolar. Oysa aynı dönemde Meksika 413 milyon dolar, Brezilya ise 851 milyon dolar yabancı yatırım çekiyor (Grosse, 1989: 66). 1977 yılının sonunda Türkiye'de 99 yabancı sermayeli firma üretim yaparken sayı 1979'da 91'e düşüyor. Bu yıllarda gelen yabancı sermaye yine ağırlıklı olarak imalat sektöründe yatırım yapıyor. 1977'deki 99 firmanın 86'sı imalat, 11'i hizmetler kesiminde faaliyet gösteriyor. Yabancı sermayeli firmalar 1976'da imalat sanayiinde çalışanların yüzde 5,95'ini istihdam ediyorlar (Uras, 1979: 195). Bu dönemde yabancı sermayenin ülkelere göre dağılımı ise şöyle; Amerika yüzde 19,7'lik bir paya sahip; arkasında gelen İsviçre yüzde 14,9 Almanya 14,1 Hollanda 10,5'lik paylara sahipler. Yabancı yatırımların dörtte üçü Avrupa ülkelerinden geliyor.

1970'lerin sonuna doğru Türkiye'de uygulanmakta olan ithal ikameci sanayileşme stratejisinin çıkmaza girmesinde yabancı sermayeli firmalar da rol oynuyor. 1960'larda yüksek büyüme oranlarının yaşanmasını sağlayan model doğru zamanda terk edilemeyince ağır sonuçları kaçınılmaz oldu. Firmaların ucuz ithal hammadde ve ara malı alabilmeleri için Türk Lirasının aşırı değerli tutulması bu malları satın almak için gerekli olan dövizin başlıca kaynağı olan ihracatı olumsuz etkiledi. Modelin öngördüğü gibi yerli firmaların üretimlerinin giderek kompleks hale gelmesi ithal girdiye ve sonuçta dövize bağımlılığı giderek artırdı. Firmaların oligopol şartlarda maliyetleri düşürme gereği duymamaları ve yan sanayinin yeterince gelişmemesi ithal girdi kullanımını artırırken döviz darboğazını da beraberinde getirdi. Sonuçta Türkiye'de iç pazara yönelik üretim yapan firmaların üretimde kullandıkları ara ve yatırım mallarının büyük bir kısmını yurt dışından (yabancı sermayeli firmalar ise ana firmadan) ithal etmeleri 1970'lerde ithal ikameci modeli çıkmaza sürükleyen sebeplerden biri oldu.[34] Örneğin 1970 yılında 446 milyon dolarlık toplam sermaye malları ithalatının 182,6 milyon dolarlık kısmını yabancı sermayeli kuruluşlar gerçekleştiriyor (Alpar, 1977: 178, Başbakanlık Basın-Yayın Genel Müdürlüğü, 1973: 393). Bu firmalarda lastik üretiminde ithal girdinin toplam girdi içindeki payı yüzde 86,7, kimya alanında yüzde 77,9, toplam imalat sanayiinde ise yüzde 52,5 (Uras, 1979: 211). Ayrıca yabancı sermayeli firmaların hükümet baskılarına rağmen yaptıkları ihracat, toplam satışların içinde yüzde 3,3 olmuştur.

Sonuçta devlet tarafından gümrük duvarları ve ithalat yasaklamaları ile korunan, iç talebin güçlü olduğu oligopol piyasalarda yerli ve yabancı sermayeli firmaların girdilerinin büyük kısmını yurt dışından ithal edip içerde monte ederek ürüne dönüştürmeleri sonucu yüksek kârlar elde etmeleri, aynı zamanda ithal ikameci modelin sonunu hazırlayan etkenlerden biri oldu.

---

34 Türkiye'de uygulanan ithal ikameci sanayileşme stratejisi ve sonuçları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Pamuk (1984), Keyder ve Pamuk (1979), Gülalp (1980), ve Barkey (1990).

1980 sonrası

1980'den itibaren gelişmekte olan ülkelerin dışa açık kalkınma stratejileri benimseyerek dünya ekonomisine giderek entegre olmaları, yabancı sermaye hareketlerini hızlandırıcı bir işlev gördü. Özellikle bu ülkelerin birçoğunun 1980'lerin ilk yarısı boyunca büyük dış borç krizleri yaşamaları, bu ülkelerde borçlanarak kalkınma stratejisinin de sonunu getirdi. Bu durumda doğrudan yabancı sermaye yatırımları bu ülkeler için daha güvenli, riski paylaşan ve kalkınmada uzun vadeli fon olma özelliğini taşıyor. 1980 yılı Türkiye ekonomisi açısından da dönüm noktası olma özelliği taşır. Yaklaşık 50 yıllık dışa kapalı ekonomik model deneyimi sona ermiş, dışa açılma süreci başlamıştır. 24 Ocak kararları kısa dönemde fiyat istikrarını sağlamayı hedeflerken uzun dönemde ekonomide yapısal bir dönüşümü hedeflemiştir.

Türkiye ekonomisi açısından dönüm noktası olan 1980 yılı, yabancı sermayeli firmalar açısından da büyük önem taşıyor. 24 Ocak kararlarıyla birlikte ekonominin dışa açılmaya başladığı bu dönemde 1970'lerdeki tavrın tersine hükümetler yabancı sermaye girişini özendirmek için yeni düzenlemelere başvuruyorlar. Öncelikle mevzuatta önemli değişiklikler yapılıyor. Yabancı sermayeden sorumlu birçok birim olmasının getirdiği handikaplar görülerek çeşitli bakanlıklara dağıtılan yetkiler kaldırıldı ve bunlar yeni kurulan Yabancı Sermaye Genel Müdürlüğü bünyesinde toplandı. İkinci olarak 8/168 sayılı yabancı sermaye çerçeve kararnamesi çıkarıldı. Bu kararname ile birlikte yabancı sermayeli firmaların ekonomide hangi alanlarda faaliyette bulunabilecekleri konusuna açıklık getirilmiş oldu. Kararnamede ayrıca firmalardaki yabancı ortakların payları ile ilgili konuya da açıklık getirildi ve yabancı sermayenin katılmasıyla kurulmuş her türlü ortaklığın pay oranı ne olursa olsun Türk teşebbüsü sayıldığı vurgulandı. Böylece 1971'de getirilmiş olan yüzde 49'luk maksimum katılım oranı kaldırılmış oldu. Düzenlemelerle birlikte yabancı sermayeli firmaların bütün sektörlerde yatırım yapabilecekleri vurgulanırken bu firmalarda çalışan yabancı personel ile ilgili kısıtlamalar büyük ölçüde kaldırıldı (Erdilek, 1986: 175).

1980 yılında Yabancı Sermaye Koordinasyon Derneğinin (YASED) kurulması ile birlikte bu dönemde kamuoyunun da yabancı sermayeye karşı tutumu değişmeye başlıyor. Devlet Planlama Teşkilatı'nın yabancı sermaye ile ilgili mevzuat düzenleme çalışmasında yasa taslaklarının hazırlanmasında görev alan dernek, ayrıca yabancı sermaye yatırımlarının önemini daha iyi duyurabilmek için çeşitli seminerler düzenlemeye başlıyor.

İstanbul Sanayi Odası Dergisi'nde 1982 yılında yapılan bir araştırmaya göre 1980 yılında ilk beş yüz firma arasında 40, 1982 yılında ise 42 yabancı sermayeli şirket yer alıyor (Karluk, 1983: 150). 1980'lerin ilk yarısında yabancı sermaye girişinde de daha önceki dönemlere göre önemli artışlar gerçekleşiyor.

1975 ve 1980 arası dönemde yıllık ortalama 7 milyon dolarlık yabancı sermaye girişi gerçekleşirken, sadece 1981 yılında verilen yatırım izinleri 337 milyon dolar gibi, o güne kadar görülmemiş miktarlara ulaşıyor. 1980 ve 1982 yılları arasında verilen yabancı yatırım izni ise 600 milyon dolar seviyesine ulaşıyor. Ancak belirtmek gerekir ki bu yıllarda gelen yabancı sermayenin büyük bölümü garantisiz ticari borçların yabancı sermaye yatırımına dönüşmesinden meydana gelmektedir. 1980'li yılların ilk yarısında birçok yabancı firma Türkiye'den alacağı olan garantisiz ticari alacaklarını Türkiye'de sermaye olarak veya sermaye artırımında kullanıyor. Bu durumda gelen yabancı sermaye yatırımlarının çok düşük miktarı taze para olarak gelmiş oluyor (Cillov, 1983). Garantisiz ticari alacakların yanı sıra hükümet, Dövize Çevrilebilir Türk Lirası Mevduat Hesapları (DÇM) ana paraları ve faizlerinin 6224 sayılı Yabancı Sermaye Teşvik Kanununa göre yapılacak yatırımlarda yabancı sermayeye sayılmak üzere kullanılmasına karar veriyor. 1974'ten itibaren kullanılan, krediyi verenlere yüksek gelir sağlayan, ve kur garantisi olan DÇM hesapları 1979'da ekonomik sıkıntı nedeniyle tasfiye edilmişti. Daha sonra DÇM hesaplarından doğan borçları Merkez Bankası üstlendi ve yetkiler dahilinde 221 yabancı bankayla erteleme anlaşmaları imzaladı. 1983 yılından itibaren bu fonların yabancı sermaye yatırımları için kullandırılmasına karar verildi. Fonların alacaklıları tarafından 6224 sayılı yabancı sermaye teşvik kanununa göre yapılacak yatırımlarda yabancı sermaye olarak sayılmak üzere TL'ye çevrilebileceği belirtiliyor (Karakoyunlu, 1983: 129).

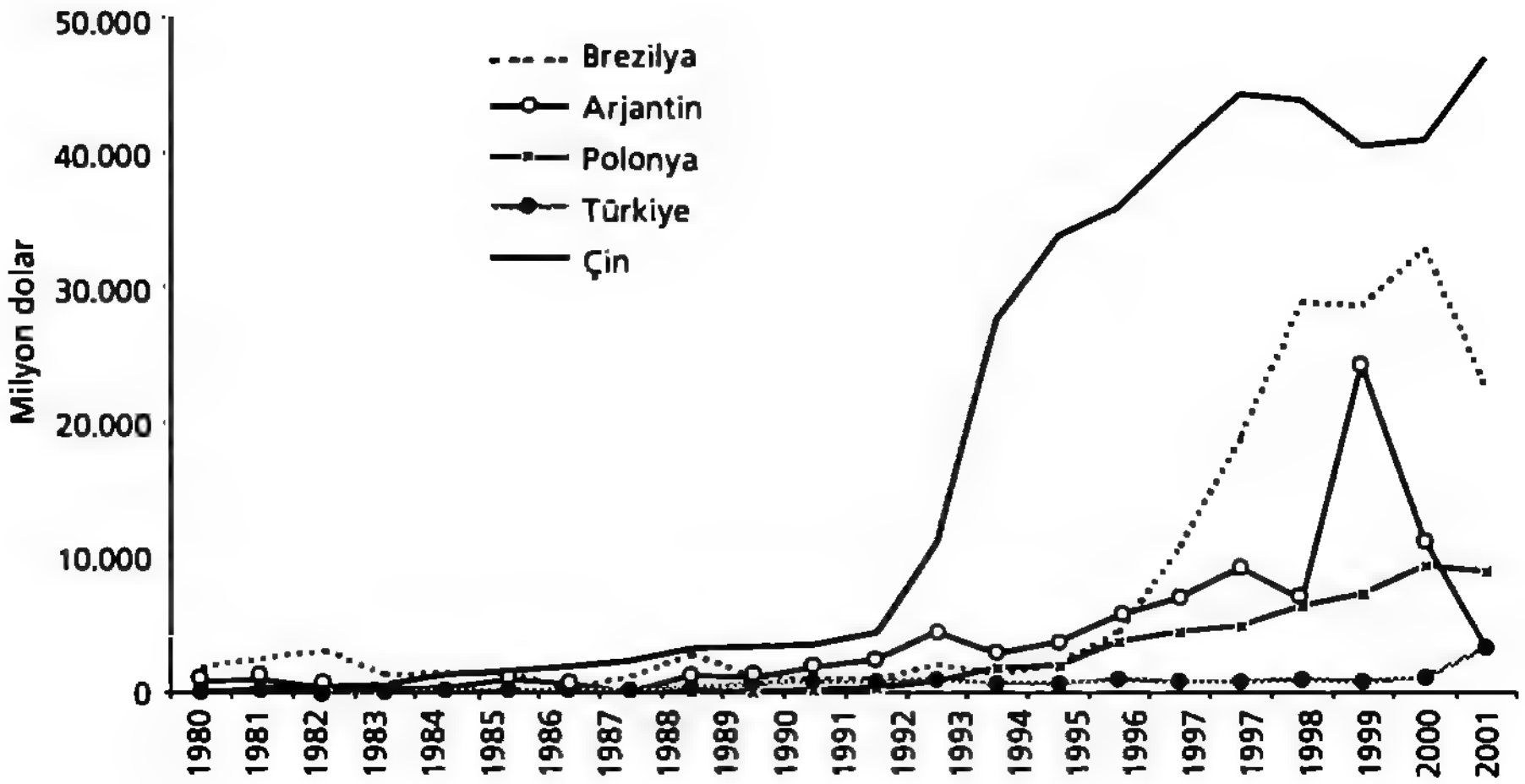
1980 ve 1990 arası on yıl boyunca gelen yabancı sermaye yatırımlarının yıllık ortalaması 170 milyon dolar civarında. 1954 ve 1980 arası gelen toplam yabancı sermaye miktarının 227 milyon olduğu düşünülürse 1980'li yıllarda yabancı yatırım girişinde önemli bir artış yaşandığı söylenebilir. Bunun altında yatan en önemli neden, yapılan liberal düzenlemelerle birlikte 1980'den itibaren ekonominin giderek dışa açılması. İhracata dayalı kalkınma stratejisinin benimsenmesi ile birlikte Türkiye'nin özellikle Ortadoğu bölgesine yaptığı ihracatın artması, ve sendikaların kapatılmasıyla reel ücretlerde meydana gelen düşüşler de yabancı yatırımların dikkatini çekiyor.

Yabancı sermaye yatırımları girişinde büyük sıçrama 1989 yılı ile başlıyor. 1987'ye kadar 100 milyon dolar seviyesinin üstüne sadece üç kez çıkabilen yatırım miktarı 1988'de 355 milyon dolara, 1989 da ise 663 milyon dolara ulaşıyor. 1990 ve 2000 arası ise ortalama 770 milyon dolarlık yabancı yatırım girişi gerçekleşiyor ve 600-980 milyon dolar aralığında hareket ediyor. Bu önemli artışta 1989'dan itibaren gerçekleşen finansal liberalizasyonun oynadığı rol küçümsenemez.

Ancak uluslararası bir karşılaştırma yaptığımızda 1990'larda Türkiye'nin yabancı yatırım çekme konusunda pek de başarılı olduğu söylenemez. Aynı dönemde diğer gelişmekte olan ülkelerde yabancı yatırım girişinde büyük sıçra-

malar olurken, 1990'lı yıllarda Türkiye'ye gelen yabancı yatırım miktarı durağan kalmıştır. Ayrıca bu yatırımların büyük bir kısmı kârların yeniden yatırılmasıyla gerçekleşmiş ve dışardan gelen taze para cinsinde yabancı yatırımların oranı ilerleyen yıllarda giderek düşmüştür.

GRAFİK 3
Gelişmekte Olan Ülkelerde Yabancı Yatırımlar



Grafik 3'te görülebileceği gibi 1990 yılında Türkiye ile Brezilya, Çin ve Arjantin arasında yabancı sermaye miktarları açısından bir uçurum yok. 1990'da Türkiye 685 milyon dolar yatırım çekerken, Brezilya'ya 900 milyon dolar, Arjantin'e ise 1,2 milyar dolarlık yabancı yatırım girişi var. Brezilya kabaca Türkiye'den 1,5 kat, Arjantin ise 2 kat fazla yatırım çekiyor. Dönemin sonuna baktığımızda on yıl boyunca istikrarlı bir artış gösteren Brezilya 2000 yılında 30 milyar dolarlık bir seviyeye ulaşıyor. Arjantin ise 1999 yılının sonunda 24 milyar dolara, Çin ise 40 milyar dolarlık yabancı sermaye yatırımına ulaşıyor. Aynı yıl Türkiye ise 700 milyon dolarda kalıyor. Brezilya ile arada 1,5 kat fark varken 2000 yılında bu fark 40 kat'a ulaşıyor. Arjantin ile aradaki fark yaklaşık 30 kat kadar oluyor. Bir başka çarpıcı örnek de eski Doğu Bloku ülkeleriyle ilgili. Uzun zamandır yabancı yatırım girişini teşvik etmeye çalışan Türkiye bu konuda pek de başarılı olamazken, 1976 yılına kadar hiç yabancı sermaye girişi olmayan, 1979'dan 1990'a kadarki on beş yıl boyunca ise yıllık ortalama 16 milyon dolarlık yatırım çeken Polonya, özelleştirmelerin de büyük etkisiyle 1995'te 3,6 milyar dolarlık ve istikrarlı bir artışla 2000 yılında 9,3 milyar dolarlık bir yabancı yatırım seviyesine ulaşıyor.

Yani 1990'lı yıllarda diğer gelişmekte olan ülkeler yabancı yatırımları çekme konusunda büyük atılımlar yaparken ve başarılı olurken Türkiye dönem boyunca yerinde sayıyor, hatta dışardan gelen taze para ve büyük uluslararası yatırımcı açısından bakıldığında gerilediği görülüyor. Türkiye'ye 1994'ten beri yapılan yeni yatırımlar çok düşük miktarlarda kalıyor. 1993 yılına kadar Türkiye'ye gelen yatırımların yüzde 40'lık bir bölümü o güne kadar Türkiye'de bulunmayan şirketler tarafından gerçekleştirilirken bu oran 1994'te yüzde 11'e düşüyor. 1995'te ise yüzde 6'ya geriliyor ve yeni yatırımların toplam içindeki payı 1995'ten 2000'e kadar yüzde 10'un altında kalıyor. 2000 yılında giriş yapan yaklaşık 1 milyar doların ancak 100 milyon doları o yıl ilk kez yapılan yeni yatırımlardan oluşuyor (Arıman, 2002).

1990'lı yıllar boyunca doğrudan yatırımlardan çok sıcak para girişleri Türkiye'de gündemi oluşturuyor. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren giderek artan bütçe açıkları ve bunu finanse etmek için başvurulan borçlanmada sınıra ulaşılması, beraberinde 1989 yılında sıcak para girişlerini kolaylaştırmak için finansal serbestleştirmeleri getiriyor. 1990'lı yıllar boyunca gündemi bütçe açıkları ve bunun finansmanı oluşturmaya devam ediyor. Borçlanmanın giderek artması, faiz oranlarının giderek yükselmesi yerli girişimcilerin yatırım faaliyetlerini de olumsuz etkiliyor. 28 Temmuz 1999'da İstanbul Sanayi Odası başkanının ilan ettiği "Türkiye'nin 500 Büyük Sanayi Kuruluşu" anketinin sonuçlarına göre 1998 yılında Türkiye'nin en büyük 500 sanayi kuruluşunun gelirlerinin yüzde 87.7'si faizden oluşmaktaydı. Bu sonuç ülkede yeni yatırım yapmanın çekiciliğinin azaldığını göstermesi bakımından oldukça önemli. 1990'larda artık yabancı sermaye için başlıca endişe geçmişteki kamuoyunun ve hükümetlerin olumsuz tavırları yerine makroekonomik istikrarsızlık oluyor. Erden'in 1996'da (yüzde 53,91'inin imalat sanayiinde, yüzde 41,51'inin hizmet sektöründe) faaliyette bulunan toplam 2358 yabancı sermayeli firma içinden 217'si ile yaptığı anket çalışmasında, yabancı sermayeli firmalar için en önemli problemin hükümetin tutarsız makroekonomik politikaları olduğu görülüyor (Erden, 1996: 210).

Türkiye'de faaliyette bulunan yabancı sermayeli firmaların sayısı 2001'de 5.841'e ulaşıyor. Bu firmaların, yüzde 5,6'sı tarım sektöründe faaliyet göstermekte iken, yüzde 35,5'i imalat sanayiinde, yüzde 58,5'i ise hizmetler sektöründe faaliyette bulunuyor. Ancak gerçekleşen yatırımların pek azı büyük uluslararası firmalar tarafından yapılıyor. Her yıl Türkiye'ye yatırım yapan 300-400 yabancı firmanın içinden 3-5 tane firmayı çıkardığımızda, geriye şahıs firması niteliği taşıyan birçok firma kalıyor (Arıman, 2002). Bu durumda bunlara uluslararası yatırımcı demek yanıltıcı olacaktır.

Türkiye'de yabancı sermaye yatırımları açısından bir başka ilginç nokta, son yıllarda Türk şirketlerinin satın alınması yoluyla yabancı yatırımcıların ülkeye gelmesi. Özellikle kriz koşullarında ucuz fiyata satın alınan yerli şirketler kamuoyunda endişe yaratıyor. Dünya geneline baktığımız zaman şirket evliliklerinde

son yıllarda büyük artış yaşandığı görülüyor. Örneğin, 1997 yılında yapılan doğrudan yabancı sermaye yatırımlarının içinde, değeri 1 milyar doların üzerinde olan 64 adet birleşme ve satın alma işlemi yer alırken 2000 yılında bu işlemlerin sayısı 175'e çıkmış, toplam tutar da 866 milyar olarak gerçekleşmiştir. 2001 yılında uluslararası yatırımların 1 trilyonun üzerine çıkmasının altında yatan nedenlerinden birisi de şirket evlilikleri ve satın almalardır. OECD verilerine göre Türkiye'ye 1998'den beri (HSBC'nin Demirbank'ı satın aldığı yılı çıkardığımızda) satın alma ve birleşmeler yoluyla yıllık ortalama 300 milyon dolar yabancı sermaye yatırımı girişi gerçekleşmektedir. Meksika'da bu miktar sadece 2000 yılı için 25 milyar dolar, Polonya'da ise 10 milyar dolar civarındadır (OECD, 2002: 9).[35]

Sonuç

Türkiye uzun yıllardır liberal bir yabancı sermaye kanununa rağmen bir türlü arzuladığı yabancı yatırım miktarına ulaşamamıştır. Bu duruma neyin sebep olduğu sorusunun cevabı tek bir faktör ile açıklanamaz. Ancak kesin olan bir şey varsa o da liberal bir yabancı sermaye mevzuatının tek başına büyük miktarlarda yabancı sermaye girişini sağlayamayacağıdır. Yetersiz yabancı sermaye girişinin nedenlerine baktığımızda ilk olarak liberal mevzuatı aynı "liberal ölçülerde" uygulamayan bürokrasinin tavrını görüyoruz. Bir diğer faktör de (her ne kadar günümüzde azalmışsa da) kamuoyunda Osmanlı dönemindeki kapitülasyonların yarattığı olumsuz etkilere dayanan bir yabancı sermaye karşıtlığının olması. Özellikle 1960'ta Devlet Planlama Teşkilatı'nın kurulmasından sonra birçok yabancı sermaye yatırımı geri çevrilmiş veya yatırımların gerçekleşmesi bürokratik işlemler yüzünden yıllar sürebilmiştir (Erdilek, 1982). Bir yatırımın izin sürecinin en fazla iki ay sürmesi gerekirken Türkiye'de bu iki yılı bulabilmektedir. Ayrıca yabancı sermaye ile ortaklık kuran Türk girişimciler de epey zorluk yaşamışlardır (Buğra, 1994). Hükümetlerin de kadrolaşmayı pek sevmeleri özellikle 1970'lerde yabancı sermaye konusuna hâkim pek çok bürokratın görevden alınmasına ve bu kadroların yıllarca boş kalmasına neden olmuştur (Erdilek, 1982). Bir başka neden Türkiye'nin coğrafi konumudur. Giderek küreselleşen dünyada bölgeselleşmenin de çok büyük önem taşıması, dünyada Kuzey Amerika, Avrupa, ve Güney Doğu Asya'daki gibi oluşumların güçlenmesi, bu grupların dışında kalan ülkeler açısından dezavantaj yaratmaktadır. Örneğin Meksika ile Türkiye'yi karşılaştırırken, NAFTA'dan dolayı Meksika'nın Türkiye'ye oranla daha avantajlı olduğunu belirtmek gerekir. Aynı durum tüm Latin Amerika için geçerlidir. Bu bölgede yapılan yatırımların büyük

35 OECD verileri ve UNCTAD'ın verileri arasında sapmalar olabiliyor. Bu durum Türkiye için de geçerli. Verilerin kurumlara göre farklı çıkması doğrudan yabancı yatırımın farklı tanımlanması ve metodoloji farklılıklarından kaynaklanmakta. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Falzoni (2002), OECD (1999).

bölümü Amerikan firmaları tarafından gerçekleştirilmektedir. Türkiye bu açıdan şanssız olsa da Avrupa Birliği'ne üye olunması durumunda yabancı yatırımlarda ciddi bir artışın olması beklenebilir. Bunların dışında ülkedeki siyasal ve ekonomik istikrarsızlık da yetersiz yabancı yatırım girişinde büyük rol oynuyor. Burada siyasal istikrarsızlıktan kastedilen daha çok alınan kararların sık sık değiştirilmesi veya alınan kararların etrafından dolaşılması. Bu nedenle demokrasi süreçleri kesintiye uğrasa da bazı Latin Amerika ülkelerine yabancı yatırımlar akmaya devam etmiştir.

Türkiye'de son yıllarda yabancı sermayeyi çekmek için birçok düzenleme yapılıyor. Daha önceden yapılan yatırımların karşılıklı korunmasını içeren 1965 tarihli Washington sözleşmesine imza atan ve 60'a yakın ülke ile karşılıklı anlaşma imzalamış olan Türkiye'de, ilerleyen yıllarda Tahkim Yasası kabul edilmiş, yabancı sermayeli firmaların önem verdiği Rekabet Kurulu kurulmuştur. Yabancı sermayeli firmaların Türkiye'yi patent haklarının ihlalinde kara listeye almaları üzerine (uygulamada yetersiz olsa da) Patent Yasası kabul edilmiş, böylece yabancı sermayeli kuruluşların çiğnenmesinden sürekli şikâyet ettikleri fikrî hakların mülkiyeti güvenceye alınmıştır. Doğrudan yatırımlara imkân sağlayacak cazibe merkezleri oluşturmak amacıyla 9 Ocak 2002 tarihinde Endüstri Bölgeleri Kanunu kabul edilmiştir. Hazine Müsteşarlığı'nda 6224 sayılı teşvik kanununun dilinin daha sadeleştirilmesi üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Ayrıca bu kanunda ülkeye gelen yabancı yatırımcıların izin dahi almadan sadece beyanda bulunabileceklerine dair bir madde oluşturulmaya çalışılıyor. Ancak Polonya ve Romanya'da ulusal yatırım mevzuatı, eşitliğin de ötesinde, vergi indirimi uygulayarak, bedava arsa tahsis ederek yabancı yatırımcıya yerli yatırımcıdan daha avantajlı bir yatırım iklimi sunmaya çalışmaktadır. Bu durum Türkiye'ye gelen yatırımların bu ülkelere yönelmesine neden olabilir. Ancak son on yıldır süregelen kriz koşullarından ülkeyi düzlüğe çıkarması beklenen yabancı yatırım girişlerinin mevzuattaki değişiklikler ve düzenlemeler ile artırılamadığı görülüyor. Yerli girişimcilerin rahatça yatırım yapamadığı, ülkedeki yatırım ikliminin kötü olmasından dolayı yıllık ortalama 500 milyon dolarlık yatırım çıkışının gerçekleştiği bir ortamda mevzuat değişiklikleri yabancı yatırım girişini tek başına sağlayamıyor. Bu durumda tek sorun, mevzuatta yapılacak değişikliklerden önce, yapılacak yapısal reformlar ile birlikte ekonomide uzun dönemli bir istikrar sağlanmasının, yabancı yatırım artışını da kendiliğinden beraberinde getireceğinin görülüp görülemeyeceği.

KAYNAKÇA

Aharoni, Yair (1966) *The Foreign Investment Decision Process.* Boston: Harvard University, Graduate School of Business Administration.

Alpar, Cem (1977) *Çokuluslu Şirketler ve Ekonomik Kalkınma.* Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi.

Arıman, Abdurrahman (2002) "Türkiye'ye Daha Fazla Yabancı Sermaye Çekebilmek İçin İzlenmesi Gereken Politikalar" Ekonomik İstikrar, Büyüme ve Yabancı Sermaye, Ankara: TCMB.

Aşkın, Cemal (1972) *Evaluation of Private Foreign Investment Climate in Turkey.* Florida State University, D.B.A.

Avcıoğlu, Doğan (1968) *Türkiye'nin Düzeni.* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Baran, Paul (1968) *The Political Economy of Growth.* New York: Monthly Review Press.

Barkey, Henri J. (1990) *The State and the Industrialization Crisis in Turkey* Colorado: Westview Press.

Başbakanlık Basın-Yayın Genel Müdürlüğü (1973) *Türkiye Yıllığı.* Ankara: Mars Matbaası.

Boratav, Korkut (1988) *Türkiye İktisat Tarihi 1908-1985.* Gerçek Yayınevi:Istanbul.

Buckley P.J. ve M.C. Casson (1976), "the Future of the Multinational Enterprise", Londra: Macmillan and New York: Holmes and Meier.

Buğra, Ayşe (1994) *State and Business in Modern Turkey A Comparative Study.* New York: State University of New York Press.

Bulutoğlu, Kenan (1970) *100 Soruda Türkiye'de Yabancı Sermaye,* Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Caves, Richard E. (1971) "International Corporations: The Industrial Economics of Foreign Investment", Economia, February, 1 - 27.

Cillov, Haluk (1983) "Yabancı Sermaye'de Yön Değişikliği" *Milliyet* (23.6.1983).

Clemens Michael A. ve Jeffrey Williamson(2000) "Where Did British Foreign Capital Go? Fundamentals, Failures, and the Lucas Paradox". Cambridge, NBER Working Series.

Coşkun, İsmail (1989) "Modernleşme Kuramı Üzerine", *Sosyoloji Dergisi,* sayı 1.

Devlet Planlama Teşkilatı (1963) *First Five Year Development Plan, 1963-1967.* Ankara: Turkish Republic Prime Minister.

Devlet Planlama Teşkilatı (1965) *1966 Yılı Programı,* Ankara.

Dos Santos, Theotonio (1970) "The Structure of Dependence", *American Economic Review.* May.

Dunning, John H. (1977) "Trade, Location of Economic Activity and the MNE: A Search for an Eclectic Approach", B. Ohlin *The International Allocation of Economic Activity.* Londra: Holmes and Meier.

Dunning, John H. (1997) "The Economic Theory of the Firms as the Basis for a 'Core' Theory of International Production", *Current Issues in International Business* içinde, der. Iyanatul Islam ve William Shepherd, Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Eczacıbaşı, Nejat F. (1982) *Kuşaktan Kuşağa,* İstanbul.

Eralp, Atilla (1981) "Türkiye'de İzlenen İthal İkameci Kalkınma Stratejisi ve Yabancı Sermaye", *ODTÜ Gelişme Dergisi* özel sayı.

Erden, Deniz (1996) *A Survey of Foreign Direct Investment Firms in Turkey.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Erdilek, Asım (1982) *Direct Foreign Investment in Turkish Manufacturing.* Tubingen: Mohr.

Erdilek, Asım (1986) "Turkey's New Open Door Policy of Direct Foreign Investment: A Critical Analysis of Problems and Prospects", *ODTÜ Gelişme Dergisi* no. 13.

Falzoni, Anna (2000) "Statistics on Foreign Direct Investment and Multinational Corporations:A Survey" içinde Foreign Direct Investment and theMultinational Corporation: New Theories and Evidence, www.reed.edu

Froot, Kenneth A. (1991) "Japanese Foreign Direct Investment", Cambridge, NBER Working Paper Series.

Garten, Jeffrey E. (1996) "The Big Emerging Markets", *Columbia Journal of World Business,* 31(2).

Göymen, K. ve G. Tüzün (1984) "Foreign Capital in Turkey", *ODTÜ Gelişme Dergisi.* No 11.

Grieco, Joseph M. (1982) "Between Dependency and Autonomy: India's Experience with the International Computer Industry", *International Organization.* 36, No. 3, Summer.

Grosse, Robert (1989) *Multinationals in Latin America.* Londra: Routledge.

Gülalp, Haldun (1980) "Türkiye'de İthal İkamesi Bunalımı ve Dışa Açılma", *ODTÜ Gelişme Dergisi,* no. 7.

Hobson, J.A. (1965) *Imperialism: A study.* University of Michigan Press, Ann Arbor.

Hymer, Stephen (1976) *The Theory of International Operations.* Cambridge, MA: MIT Press.

Johnson, Harry G. (1970) "The Efficiency and Welfare Implications of the International Corporations", Charles Kindleberger (der.), *The International Corporation.* Cambridge MA: MIT Press.

Karakoyunlu, Erdoğan (1983) "Yased Başkanı Karakoyunlu, Türkiye'de Yabancı Sermaye Uygulamasını Değerlendirdi" Yased, Türk Basınında Yabancı Sermaye, İstanbul.

Karluk, S. Rıdvan (1982)*Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırımları.* İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.

Kazgan, Gülten (1967) "Montajcı Sanayileşme", *Cumhuriyet,* 18 Ağustos 1967.

Keyder, Çağlar (1982) *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye,* Yurt Yayınları.

Keyder, Çağlar (1983) *Toplumsal Tarih Çalışmaları,* Ankara: Dost Kitabevi.

Keyder, Çağlar (1989) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* İstanbul: İletişim Yayınları.

Keyder, Çağlar ve Şevket Pamuk (1979) "Türkiye'de Rantların Ekonomi Politiği", *Milliyet,* 12 Ocak 1979.

Kindleberger, Charles (1969) *American Investment Abroad.* New Haven: Yale University Press.

Kiyoshi Kojima (1978) *Direct Foreign Investment A Japanese Model of Multinational Business Operations* Londra: Croom Helm.

Kiyoshi Kojima (1986) "Japanese-Style Direct Foreign Investment", *Japanese Economic Studies,* Spring.

Knickerbocker, P.T (1973) *Oligopolistic Reaction and the Multinational Enterprise,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kobrin, Stephen J. (1987) "Testing the Bargaining Hypothesis in the Manufacturing Sector in Developing Countries", *International Organization* 41, no. 4 Autumn.

Koç, Vehbi (1987) *Hayat Hikâyem.* İstanbul: Vehbi Koç Vakfı.

Krueger Anne (1978) "Foreign Trade Regimes and Economic Development: Liberalization Attempts and Consequences". *NBER, A Special Conferences Series,* vol. 10.

Lenin V. I (1977) *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism.* New York: International Publishers.

Lipsey, Robert (2001) "Foreign Direct Investment and the Operations of Multinational Firms: Concepts, History, and Data", Cambridge, NBER Working Paper Series.

Lucas, Robert E. (1990) "Why Doesn't Capital Flow from Rich to Poor Countries?"*American Economic Review* 80, no. 2.

Maddison, A. (1989) *The World Economy in the 20th Century.* Paris: OECD.

Mikesell, Raymond F. (1962) *US Private and Government Investment Abroad.* Eugene: University of Oregon Books.

Moran, Theodore H. (1978) "Multinational Corporations and Dependency: A Dialogue for Dependentistas and Non Dependentistas", *International Organization,* 32. Winter.

Nahum, Bernar (1988) *Koç'ta 44 Yılım* İstanbul: Milliyet Yayınları.

North, Douglas C. (1962) "International Capital Movements in Historical Perspective" içinde *U.S. Private and Government Abroad* içinde, der. Raymond Mikesell. Eugene: University of Oregon Books.

Nurkse, Ragnar (1953) *Problems of Capital Formation in Underdeveloped Countries.* Oxford: Basil Blackwell.

OECD (1996) *OECD Benchmark Definition of Foreign Direct Investment,* Paris, OECD.

OECD (1999) *Report on the Survey of Implementation of Methodological Standards for Direct Investment,* Paris, OECD.

OECD (2002) "Trends and Recent Development in Foreign Direct Investment" içinde OECD International Investment Perspectives. OECD.

Oksay, Kazım (1967) *Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırım Kılavuzu.* İstanbul: Doğan Kardeş.

Okyar, Osman (1987) "A New Look at the Problem of Economic Growth in the Ottoman Empire, 1B00-1914", *The Journal of European Economic History* , s. 7-49.

Ökçün, Gündüz (1968) *Türkiye İktisat Kongresi, 1923, İzmir.* Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını.

Ökçün, Gündüz (1971) *1920-1930 Yılları Arasında Kurulan Türk Anonim Şirketlerinde Yabancı Sermaye Sorunu,* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.

Penrose E.T. (1956) "Foreign Investment and the Growth of Firm", *Economic Journal.* 66. June.

Pamuk, Şevket (1994) *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Pamuk, Şevket (1984) "İthal İkamesi, Döviz Darboğazları ve Türkiye, 1947-1979", *Kriz, Gelir Dağılımı ve Türkiye'nin Alternatif Sorunu* içinde, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Pamuk, Şevket (2002) "Türkiye'de ve Dünya'da İktisadi Büyüme", Atatürk ve Çağdaş Toplum Sempozyumu, Boğaziçi Üniversitesi. Eylül 2002.

Rodan, Rosenstein (1964) *Capital Formation and Economic Development*. Londra: Allen & Unvin.

Rodan, Rosenstein (1971) "Problems of Industrialization of Eastern and South Eastern Europe" Agerwala-Singh.

Robinson, Harry J. (1961) *The Motivation and Flow of Private Foreign Investment* Menlo Park, California: Stanford Research Institute.

Sabancı, Sakıp (1985) *İşte Hayatım*. İstanbul: Aksoy Matbaacılık.

Schreiber, Jordan (1970) *US Corporate Investment in Taiwan*. New York: The Dunellen Company.

Selik, Mehmet (1961) *Türkiye'de Yabancı Özel Sermaye (1923-1960)* Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi

Singer, Hans.W. ve Javeda A. Ansari (1992) *Rich and Poor Countries*. Londra ve Boston: Unwin Hyman.

Şahin, Mehmet (1975) *Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırımları*. Ankara: Ekonomik ve Sosyal Yayınlar.

Taylor, Alan M. (2003) "Foreign Capital in Latin America in the Nineteenth and Twentieth Century", Cambridge, NBER Working Papers.

Tezel, Yahya Sezai (1970) "Birinci Büyük Millet Meclisinde Yabancı Sermaye Sorunu" *Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 25. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Mart.

Tezel, Yahya Sezai (2000) *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Toprak, Zafer (1982) *Türkiye'de Milli İktisat*, Ankara: Yurt Yayınları.

Trak, Ayşe (1984) "Gelişme İktisadının Gelişmesi: Kurucular", *Yapıt*, sayı 5, s. 50-61.

Tuncer, Baran (1968) *Türkiye'de Yabancı Sermaye Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Tüzün, Gürel (1999) "1950-1960 Döneminde Sanayileşme", *75 Yılda Çarklardan Chip'lere* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

UNCTAD (2002) *World Investment Report, Geneva*, UNCTAD.

UNCTAD (2003) *Handbook of Statistics*, electronic database. www.unctad.org

Uras, Güngör (1979) *Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırımları*. İstanbul: Formül Matbaası.

Vernon, Raymond (1966) "International Investment and International Trade in the Product Cycle", *Quarterly Journal of Economics*. May.

Wilkins, Mira (1970) *The Emergence of Multinational Enterprise: American Business Abroad from the Colonial Era to 1914*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Wilkins, Mira (1989) "The History of Foreign Investment in the United States to 1914", Harvard Studies in Business History, No. 41, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press.

Melodram kadınları

*Hilmi Maktav**

Bir sembol: *Hıçkırık*

> *'Hıçkırık'* filminin yönetmenliği bana verilmişti, tabii senaryo yazarlığı da... O dönemde, böyle önemli bir projenin, 25-26 yaşlarında, sinema konusunda önemli bir birikimi olmayan, benim gibi birine verilmesi yapımcı açısından oldukça riskli bir karardı. Kararı veren düşünsün deyip işe koyulduk. Teşvikiye'deki Maçka Palas apartmanında oturan, romanın yazarı Kerime Nadir'e gidişimizden, aklımda sadece orta yaşı biraz geçmiş, güzel olmayan, silik bir mutsuz kadın imajı kalmış... Kerime Nadir'in, sayfaları okuyanın gözyaşlarıyla kısa zamanda okunmaz hale gelen melodramatik romanları dönemin best-seller'leriydi. Hürrem Erman, film istediği gibi olursa, sinema kapılarında seyirciye mendil dağıtmayı tasarlıyordu (Yılmaz, 1991: 23).

Türk sinemasında bir dönemin ve "melodram kültürü"nün sembolü haline gelmiş olan "*Hıçkırık*" filmi 1953 yılında Atıf Yılmaz tarafından çekilmiştir. Yönetmenin o günlere ilişkin anılarını okuduğumuzda *Hıçkırık*'ın sadece sinemasal olarak değil, sinema tarihi içindeki "kendi hikâyesi" ile de sembol olma özelliğini koruduğunu görürüz. Şimdi, Atıf Yılmaz'ın anılarını ve *Hıçkırık* filmini satır aralarını doldurarak okumayı deneyelim:

1922-1939 yılları arasında Türk sinemasının tek yönetmeni olan Muhsin Ertuğrul 1950'de sinemayı bırakmış, Tiyatrocular dönemi sona ermiş, savaş yıllarının durgunluğu da atlatılmıştır. Demokrat Parti'nin "Amerika gibi olma" hayali Yeşilçam'daki izdüşümünü "Hollywood gibi olma" özleminde bulur. Tiyatroya benzemeyen filmler yapmak istedikleri için "Sinemacılar" olarak anılacak olan yeni bir kuşak vardır artık Yeşilçam'da. Sinema tarihine Türk sinemasının altın çağı olarak geçecek olan dönem, bu yönetmenlerle başlar ve onların ya-

(*) Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

nında yetişen yönetmenlerle devam eder. Gerçi, sinemada hemen her tarzı deneyen Muhsin Ertuğrul'un bazı filmleri bir melodram formatındadır; Ertuğrul'un "resmî sinemacılığına" son veren yönetmenlerin çektikleri filmlerde de melodramatik anlatım hâkim olmuştur. Ancak bunlar hikâyenin daha çok erkek kahraman etrafında geliştiği, Talat Artamel, Suavi Tedü, Cahit Irgat gibi erkek oyuncuların ön plana çıktığı filmlerdir. Kadın karakterler üzerine kurulan melodramlar ise Türk sinemasında 1950'lerden itibaren, özellikle "Yıldız Sistemi"nin yerleşmesinden sonra tipik formunu almış, *Hıçkırık*'ın genç yönetmeni Atıf Yılmaz da bu formun önde gelen yönetmenlerinden birisi olmuştur. Anılarını yazarken Agah Özgüç'ün *Türk Filmleri Sözlüğü*'ne bakar Atıf Yılmaz. Sözlükte filmin konusu "Doktoruyla evlenip, çocukluk yıllarından beri sevdiği erkeğin kollarında ölen bir kadının acılı öyküsü" şeklinde özetlenmiştir. Bu özetten "filmde olup bitenleri" hatırlamaya çalışır:

> Mesele biraz anlaşılıyor. Filmin bir çocukluk bölümü olmalı. Nedret'le Muzaffer'in çocukluk aşklarını anlatan...Sonra Nedret herhalde hastalanıyor ki, hayatına doktor Reşit Gürzap giriyor. Bunun gerçekleşebilmesi için de Muzaffer'in o sıralarda başka bir yerde olması lazım. Acaba arada bir de, hafif meşrep, kötü bir kadın var mıydı? Derken Muzaffer dönüyor. Onun yokluğunda Nedret, doktor Reşit Gürzap'la evlenmiş. Bu noktada duygularına engel olamamaları, aşkın yeniden alevlenmesi gerekiyor. Aşk ateşi verem hastalığının ateşini de körüklüyor olmalı. Tabii bir namus ve iffet sembolü olan kadın, yanar tutuşur ama hiçbir zaman kocasına da ihanet etmez. (Bu tür filmlerde başkasını sevmek ihanet sayılmaz. İhanet, dudak dudağa öpüşmek, yatağa girip sevişmekle başlar.) Ve zavallı Nâlan, romantik öksürüklerle, küçük ipek mendiline kan tüküre tüküre sevgilisinin kollarında ölür (Yılmaz, 1991: 85-86).

Atıf Yılmaz'ın yıllar sonra anılarında ironik bir dille anlattığı senaryo, o günlerde "bir melodram çekme" bilinci ile sinemaya uyarlanmış değildir. Nijat Özön'e göre sinema tarihinde "kararlı" birkaç sinemacının dışında, melodramı bilerek, isteyerek benimseyecek bir sinemacıya rastlanmaz. Melodram yapan sinemacıların pek çoğu genellikle "bir dramı anlatma" iddiasıyla yola çıkmışlardır. "Ne varki dram ile melodram arasındaki sınır çok dardır. Çoğu kez bir dram olarak başlayan filmin az sonra melodrama dönüşmesi bu yüzdendir" (Özön, 1995: 140-143). Dramı kurmaktaki yetersizliklerin ve kolay yoldan "izleyiciyi etkileme" amacının, karakterleri karikatürleştirdiğini ve dramı melodrama dönüştürdüğünü söyleyen Özön'ün 1959'da yaptığı bu eleştirilerden de anlaşılacağı üzere, sinema yazarları, melodramların en popüler dönemlerinde dahi, "halkı kolay yoldan etkileme ereği" taşıyan bu anlatım tarzına şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu "kadın eksenli" bir karşı çıkış değildir elbette, daha çok "toplumcu-gerçekçi" bir bakış açısıyla sanatsal /kültürel kaygılar dile getirilmiştir. Oysa biliyoruz ki Türk sinemasında da, kadınların sinema ile ilişkisinin daha yoğunlaşmaya başladığı 50'li yıllardan itibaren, melodramlar da tıpkı san-

timantal romanlar gibi özellikle kadın seyirciyi hedeflemiş, onların dünyasını etkilemiştir. Çünkü kadınlar Judith Williamson'un tabiriyle "kişisel hayat'ın bekçileri"dir ve "İçinde yaşadığımız toplumda kadınlar, hayatın tarihin dışındaymış gibi görünen yanını (kişisel ilişkiler, aşk ve cinsellik) temsil eder, öyle ki hayatın bu yüzleri gerçekten "kadınların alanı" haline gelmiş gibidir. Ama kadınlar aynı zamanda "kitle kültürünün" arenasıdırlar. Kitle kültürünün büyük bölümü boş zaman, aile hayatı ya da özel hayat ve ev gibi "kadınsı" alanlarda gerçekleşir ya da tüketilir; ayrıca temsillerinin konusu olarak yine bu alanlarda yoğunlaşır" (Williamson, 1998: 139).

Atıf Yılmaz tarafından, Teşvikiye'deki "Maçka Palas Apartmanı"nda ziyaret edilen Kerime Nadir de "kadınların alanı"nda kurmuştur romanlarını. Ve *Hıçkırık* da "birçok yapıtında olduğu gibi köşkler düzenine ait"tir. Ahmet Oktay'a göre, bu düzende, kadınlar doğrudan doğruya evin, ailenin içinde var olur, oraya aidiyetleriyle belirginleşirler; "Kerime Nadir'in kadın kahramanlarının toplumsal çevreleri, referans grupları hakkında hemen hemen hiçbir bilgi sahibi olmaz okur. Onlar "babaevi"nden "koca evi"ne giderler. Aşkların, ayrılıkların, ölümlerin kök saldığı biricik uzamdır ev. Hatta ihanetlerin. *Hıçkırık*'ta da Nalan'ın yaşamı bu iki ev arasındadır. Erkekler özgürdür" (Oktay, 1993: 125). İster uyarlama, isterse özgün (!) senaryo olsun, santimantal edebiyatın izini süren melodramlarda da "düzen" değişmez. *Hıçkırık* filmi bir dönem Türk sinemasının değişmez köşklerinden olan Hidiv Kasrı'nda çekilmiştir. Köşk ve yalı kültürünün son demlerini yaşadığı bir dönemde, çoğu dökülmeye yüz tutmuş bakımsız köşkler geniş merdivenleri, ağır mobilyaları ve sadık hizmetkârlarıyla, kadın kahramanın biricik yaşam alanı olarak sunulur. Kaybolan köşk hayatı, bundan sonra, 'belki bir zamanlar yaşanmış olan'ın yıkıntılarından devşirilen melodramatik atmosferde ve melodram aşklarında yaşayacaktır.

Cumhuriyet rejimi tarafından modern kamusal hayata çağırılan kadının, pek çok melodramda geçmişin temsili bir mekânda, bir köşk hayatı içinde tanımlanmasındaki paradoks, belki bir nebze köşklerin, bu romanların ve filmlerin vazgeçilmez teması olan yoksul-zengin çatışmasında zenginleri en kolay yoldan tarif eden/gösteren mekânlar olması ile açıklanabilir. Ama bu paradoksa biraz daha yakından bakılmalıdır. Melodramlar üzerine kurulu popüler Türk sinemasının canlanmaya başladığı 50'ler bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de muhafazakâr-liberal ideolojinin yükseldiği dönemdir ve Türkiye'de de tıpkı Batı'da olduğu gibi, 'siyasi hakların da kazanımıyla kadınların bütün haklarını almış oldukları, artık kadın mücadelesine gerek kalmadığı' düşünülmektedir. Orta sınıf şehirli kadınların kitle kültürünün birincil müşterileri olduğunun iyiden iyiye anlaşıldığı 50'lerde Cumhuriyet'in ideal kadın tipi de az çok belirlenmiştir. Eğitimi, giyimi, kuşamı, güzelliği, yaşam tarzı ile modern, ama namusu, sadakati, aile ilişkileri ile geleneksel, evcil kadınlar. Magazin dergileri, popüler romanlar, popüler filmler hep bu model etrafında dönecektir. Öyleyse

temel mekân "ev" olmalıdır, temel mevzu da "aşk". Birinci dalga feminizmi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşıyan kadınların mücadelesi tarihin karanlığına itilirken, aşk romanlarındaki veya filmlerindeki eğitimli, modern kadınlar bu kimliklerini pekiştirecek, ete kemiğe büründürecek kamusal mekân ve ilişkilerden soyutlanarak sadece giyim kuşamları, aşkları, aile ilişkileri veya yaşadıkları ev/köşk-yalı ile tasvir edilmişlerdir. Kadınların bireysel olarak, özgürleşerek kazanacakları hayatlar ve mekânlar yoktur melodramlarda. Zaten ait olunan durumlar ve yerler vardır. Modern görünümü ile Cumhuriyet'in Batılı yüzünü temsil eder görünen kadınların, geleneksel aile ideolojisini daha da güçlendiren köşk hayatı içinde tanımlanması ise bir paradoks değildir elbette. Olsa olsa melodramların abartısından söz edilebilir burada. *Hıçkırık*'ın kahramanları Nalan ya da Kenan'ın taşıdığı abartı, mekânsal karşılığını Hidiv Kasrı'nda bulmuştur. Ev yerine köşk, herhangi bir köşk yerine Hidiv Kasrı. Hidiv Kasrı gibi birkaç köşk vardır ki pek çok melodramda kullanılmış ve Türk sinemasının gedikli mekânları olmuşlardır. Sadece köşkler, evler değil açık havada dolaşılan mekânlar bile aynıdır melodramlarda. Aşıklar Çamlıca'da buluşurlar. Elele dolaşılan sahiller, korular, dalgaların vurduğu kayalıklar, uçurumlar hep birbirine benzer. Karakterler gibi mekânlar da birbirini tekrarlamaktadır. Ama melodramları melodram yapan da o tekrarlardır ve tekrara duyulan güvendir. *Hıçkırık*'ın gösterime girdiği günlerde Sezai Soleli, *Yıldız Dergisi*'nde yayınlanan yazısında romandan-filme *Hıçkırık*'ı şöyle anlatır:

> Bundan yirmi sene kadar önce Kerime Nadir'in *Hıçkırık* romanını *Tan* gazetesinde tefrika halinde okurken hıçkıra hıçkıra ağladığımı hiç unutmam. O zaman belki küçüktüm, romantiktim diyelim. Lakin film halinde seyrederken müteaddit defalar boğazımın düğümlendiğini hissettim. Etrafıma baktım, görebildiklerimin çoğu belli etmeden gözlerini siliyorlardı (aktaran Özgüç, 1998: 86).

Hıçkırık roman olarak da, film olarak da -bir erkek izleyiciyi bile- ağlatmıştır; öylesine ağlatmıştır ki, bundan sonra da ağlatacağının garantisi, güveni vardır o gözyaşlarında. "Garanti" veya "Güven" melodramlar için anahtar sözcüklerdir ve birincil koşuldur. Güveni/ garantiyi sağlayan ise "denenmişlik"tir. Öncelikle, çekilecek senaryoların hikâyesi daha önce "denenmiş" ve "tutmuş" olmalıdır; yönetmen ve oyuncular da yapımcılara ve işletmecilere filmin "iş yapacağına" dair "garanti"/ "güven" vermelidirler. *Hıçkırık* filminin başrol oyuncuları Nedret Güvenç, Muzaffer Tema ve Reşit Gürzap dönemin en popüler oyuncularıdır; "hikâyenin" tutacağı ise kesindir. Çünkü Kerime Nadir'in bu ünlü romanı ilk kez 1938'de *Tan* gazetesinde yayınlandığında gazetenin tirajını yükseltmiştir; İnkilap Kitabevi'nin, romanı kitap olarak basmasından sonra da büyük bir ilgi görmüştür. Filmin de aynı ilgiyi görmesi beklenmektedir:

> *Hıçkırık*, Hürrem Erman'ın beklediği sonuca ulaşmıştı. Seyircinin çoğu kadındı. Kadınlar sinema salonunu terkederken hâlâ hıçkırmaya devam ediyor, gözyaşlarından sırıl sıklam olmuş mendillerini sıkıyorlardı. Oluk oluk para giriyordu Erman Film'in kasasına. Yönetmenlik ücretim sanırım o sırada dört bin liraya çıkmıştı (Yılmaz, 1991: 86).

Hıçkırık'ın filmi de denenmiş ve verilen garantiyi/ tutmuş olana duyulan güveni boşa çıkarmamıştır; çok ağlatan, çok kazandıran ve Türk sinemasının mutlu günlerini müjdeleyen bir film olmuştur. O mutlu günlerde *Hıçkırık*'ı aratmayan yüzlerce film yapılacak, tutan her melodramın mutlaka bir devamı, bir benzeri veya tekrarı gelecektir.

> Çektiğim ve ticari başarı kazanan her berbat melodram, yeni ve daha berbat bir melodram çekmeme neden oluyor. Ama sanırım bu durumdan pek de şikâyetçi değilim. Prodüktörlerin ilk aklına gelen güvenilir yönetmenlerden biri olmuşum. Film başına da altı bin lira alıyorum artık (Yılmaz, 1991: 106).

Atıf Yılmaz'ın "daha berbat" sözleriyle tanımladığı durum, bir öncekine göre daha özensiz de olsa, daha ağdalı, daha acıklı ama tam da bu özelliklerinden dolayı iyi iş yapan melodramları ifade etmektedir. Sinema sanatından verilen her ödün, ticari bir başarı olarak geriye dönmektedir adeta. Bu dönemde çekilen filmlerin birbirine benzemesi bir yana, *"Hıçkırık"* gibi "tutmuş filmler" yeniden yapılır; İlk *"Hıçkırık"* deneyiminin getirdiği güvenle, yapımcılığını yine Hürrem Erman'ın yaptığı ikinci *Hıçkırık*'ı bu kez Orhan Aksoy yönetmiştir, başrol oyuncuları ise 1965'lerin önde gelen üç yıldızı Ediz Hun, Hülya Koçyiğit ve Kartal Tibet'tir. İlk *Hıçkırık* filmi melodramatik yapısıyla yeni döneminin önemli bir esin kaynağı olmuştur ama bir yandan da oyunculuğu ve Yılmaz'ın biçimci uslubuyla Tiyatrocular Dönemi'nin izlerini taşır. Melodramların birincil kaynağı olan santimantal romanlar ile sinema arasındaki ilişkiyi "piyasa romanları sineması" olarak tanımlayan Scognomillo'ya göre Atıf Yılmaz'ın o dönem filmlerindeki "duruk görüntüler, hareketsiz kamera, her diyalog parçasını ayrı bir görüntüde göstermek tik'i, piyasa romanının hiçbir vakit gerçekle alışverişi olmayan, inandırıcılığı bulunmayan kişilerinden dolayı oyunda büsbütün göze batan özellikler"dir (Scognamillo, 1973: 53-54). *Yıldız* dergisinin açtığı artist yarışması ile 'yıldızcılık'a geçişin ilk adımlarının atıldığı 1951'den sadece iki yıl sonra, 1953'te çekildiği için filmin oyuncularının tiyatro kökenli isimler olması bu üslubu pekiştiren unsurlar olmuştur. Yıldız Sistemi ise asıl meyvelerini 60'lara doğru verecektir; 'yıldızcılık'ın doruk noktasına ulaştığı 60'lar ise Türk sinemasında melodramların da altın çağıdır. Yıldızlar melodramları, melodramlar yıldızları besler. Hülya Koçyiğit de, başta Kerime Nadir romanları olmak üzere, aşk romanlarından uyarlanan melodramların vazgeçilmez oyuncusu olacaktır. Beyazperdeye daima bir abartı olarak akseden tiyatrovari oyunculuğun yerini

bu kez melodramın kendine özgü abartısı almıştır: Uzun uzun bakışmalar, yakın gözler, dudaklar, her fırsatta kadın oyuncunun güzelliğini ön plana çıkarmayı amaçlayan çekimler, aşkın mümkün olduğunca abartılı mimiklerle anlatımı, kadın ve erkeğin daima birbirine cevap veren eşgüdümlü hareketleri ve bütün bu anlatımı destekleyen bir dublaj. *Hıçkırık*'ın ikinci versiyonu sadece oyunculuğu ile değil müziği ile de ilkinden farklılaşır. Melodramlarda hikâye ve oyunculuk gibi müzik seçimi ve kullanımı da aynı kalıplar içinde gerçekleştirilmiştir. Dönemin sevilen bir müziğini, birkaç filmde birden görmek mümkündür, bazen popüler şarkılar doğrudan filme adını verebilecek kadar baskın olmuştur; tıpkı yıldızlar gibi, tutmuş senaryolar gibi, popüler müzikler de melodramların iş yapacağını taahhüt eden unsurlarından biridir. Müziğin kullanımındaki kalıplaşma öylesine etkindir ki, pek çok melodramda kavuşma veya ayrılık sekanslarının veya acıklı sahnelerin müziğinin hep aynı müzik olduğu görülür. Çünkü seyirci o hikâyeyi, hikâyedeki o kahramanı, kahramanı canlandıran o oyuncuyu, o oyuncunun o bakışını, o ağlayışını ve o esnada fonda yükselen o müziği tutmuştur, öyleyse tutan o şey devam ettirilecektir.

"Hıçkırık" ikinci versiyonda da kalmaz ve 1971'de bu kez, "yine bir Kerime Nadir uyarlaması" olan *"Son Hıçkırık"* çekilir. "Yine Hülya Koçyiğit" vardır başrolde; ikinci *Hıçkırık*'ta Nalan'ın kocası rolünü oynayan Kartal Tibet ise artık melodramların en çok aranılan erkek yıldızı olduğundan bu kez başroldedir. Ertem Eğilmez'in çektiği filmde hikâye farklı olsa da, *"Hıçkırık"* adının büyüsü devam etmektedir, hıçkırık imgesi değişmemiştir ve ilk "*Hıçkırık*" filmi gibi *"Son Hıçkırık"*ta da amaç aynıdır: Yapımcı Hürrem Erman'ın hayal ettiği gibi "Sinema kapısında mendil dağıtmak..." *Hıçkırık*'ın üçüncü versiyonunun *"Son Hıçkırık"* olması ile bu filmin "melodramların altın çağının son dönemi"nde çekilmiş olması arasındaki ironik koşutluk bir tesadüftür kuşkusuz; ama postmodern kültürün geriye çağırdıkları arasında melodramların da olması bir tesadüf olmasa gerek. Eski Yeşilçam'ın küllerinden savrulup Türk medyasına ve Türk kültürünün postmodern zamanlarına, reyting kavramı eşliğinde "muhteşem bir dönüş" yapan, televizyon dizisi, televizyon filmi formatındaki post melodramlar göstermektedir ki, hiçbir hıçkırık bitmemiştir henüz, melodramların "son hıçkırık"ı bir yanılsamadan ibarettir.

Yeşilçam melodramlarında kadın olmak

Türk sinemasında ilk konulu film Pençe'nin çekildiği 1917'den 1975'e dek yaklaşık 3770 film çekilir (Özgüç, 1998). Nijat Özön'ün araştırmasına göre bu dönemde sinema için toplam 133 romandan uyarlama yapılmıştır. Yazar bunlardan 101 tanesini (yüzde 75.9'unu) "piyasa romanları" olarak nitelendirir; ikinci, üçüncü çevrimi yapılan romanların ezici çoğunluğunu da bu çeşit romanlar oluşturmaktadır; yeniden uyarlanan 36 romandan 33'ü yine bu türe gi-

ren romanlardandır ve çoğu, renkli filme geçildikten sonra tekrar uyarlanmıştır. Özön bu durumu, denenmemiş yeni bir sisteme geçerken yapımcının "işi sağlam kazığa bağlamak için tek çıkar yol olarak piyasa romanından şaşmamak gerektiği" düşüncesini taşımasına bağlar. Yapıtları en çok aktarılan yazarlara bakıldığında da yine aynı sonuçla karşılaşılır. Kerime Nadir'in 17, Esat Mahmut Karakurt'un 15, Muazzez Tahsin Berkand'ın 14 romanı beyazperdeye aktarılmıştır. Karakurt'un 8, Kerime Nadir'in 6, Muazzez Tahsin Berkand'ın 5 romanı tekrar çevrilmiştir. Böylelikle yalnız bu üç romancı sinema seyircisinin karşısına 65 kez çıkmış olmaktadır (Özön, 1995: 103-104). Ancak bu yazarların Türk sineması üzerindeki etkisi bu 65 filmle sınırlı değildir. Doğrudan sinema için yazılan senaryoların da çok önemli bir bölümü bu tür romanlardan esinlenerek yazılmış ve Türk sinemasının en popüler dönemi, erkek egemen bir hayat içinde "milliyetçi ideoloji" ile "romantik aşk"ın harmanlanmasından doğan, nihai olarak Cumhuriyet ideolojisi ile de örtüşen bu romanların ya da taklidi/benzeri senaryoların üzerine kurulmuştur.

Popüler kültürde kadın kurgusu ve "romantik aşk"ın anlamı, doğal olarak sinemadan önce romanslardaki sunumu ile sorgulanmıştır. Giddens, varlığını 18. yüzyıldan itibaren hissettirmeye başlayan "romantik aşk" ile, aşk ile cinsel bağlılık arasındaki özsel bir bağlantıyı ifade eden ve şiddeti bakımından dini andırabilen bir büyülenmişlik özelliği taşıyan "tutkulu aşk"ı birbirinden ayırarak, romantik aşkın bireyin hayatına bir anlatı düşüncesi soktuğunu söyler; romantik aşkın doğuşu ile romanın ortaya çıkışının aynı zamana rastlamasını da o sıralarda keşfedilen bir anlatı biçimi olması ile ilişkilendirir. Sinemanın hazır bulduğu bir anlatıdır bu. Romanslardan kadın filmlerine ve günümüzün pembe dizilerine uzanan süreçte kadını eviyle, kocası ve çocuklarıyla tanımlayan, cinselliği ise hiçbir zaman salt cinsellik olarak ön plana çıkarmayan bu anlatının temel özellikleri değişmemiş, romanslar gibi kadın filmleri de, Giddens'ın "kadınsılaştırılmış aşk" olarak nitelendirdiği romantik aşk'ı anlatmıştır (Giddens, 1994: 40-45).

Türk sinemasının tipik melodramlarında hâkim olan romantik aşk anlatısıdır; ancak bir melodramın kurulabilmesi için romantik aşk hiçbir zaman tek başına yeterli olmamış, romantik aşk anlatısı, kahramanların romantizm ve tutkular arasında gidip gelen duygusal iniş çıkışları ile, romantik ve tutkulu aşklara atfedilen değerlerden beslenmiştir. Pek çok filmde olay örgüsü romantik aşk ile tutkulu aşk arasındaki gerilimli geçişkenlikten ve çatışmadan doğar. Bu çatışmanın değişik versiyonları olmakla birlikte çok bilinen bazı kurgular vardır. Şimdi bu kurgulardan birini açımlayalım:

"Romantik aşk bağlılıklarında, yüce aşk öğesi cinsel şevk öğesine baskın çıkma eğiliminde" (Giddens, 1994: 42) olduğundan, kadını sadece anne-sadık eş kimliği ile yücelten melodramlarda birincil kahramanlar arasındaki tutkulu aşk, filmin bütününü kapsamaz, aşkın romantizmden tutkuya doğru gelişen

ilk evresi olarak yaşanır. "Aniden dünyadaki her şeyin yepyeni gözüktüğü" (Giddens, 1994: 40) bu büyülenme anları Yeşilçam melodramlarının en klişe sahnelerini oluşturmuştur. Yakın plan gözler, dudaklar, elele tutuşmalar, aynı mekânlarda, aynı tarz müzikler eşliğinde dolaşmalar, koşmalar ve benzeri sahneler kahramanların "kendilerine" hâkim olamayarak cinselliği yaşadıkları, bir anlamda tutkulu aşka yenik düştükleri ana dek devam edecektir ki, bu aslında melodramın da başladığı noktadır. En fazla bir öpüşme sahnesi görür seyirci, sonra kamera mekândaki herhangi bir objeye yönelir veya flulaşır. Örneğin şömine ateşine yaklaşıp flulaşan kamera Yeşilçam melodramlarında bu anın en çok kullanılan sembollerinden biridir; görüntü netleştiğinde erkek kahramanın "pişman mısın?" sorusunu kadın kahraman nemli gözlerle karşılar ve bundan sonra yaşanan talihsiz olaylar bekaretini kaybeden kadın kahramanın dramı olarak gelişmeye başlar. Bu kurgunun bir evlilik hikâyesi etrafında gelişmesi de mümkündür. Kahramanlar evlenir, tutkulu aşk evlilik çatısı altında aynı sembollerle devam ederken melodramlardaki tipik talihsizlikler birbirinin peşisıra belirmeye başlar. Hastalıklar, sakatlıklar, sınıfsal farklılıktan dolayı evliliği onaylamayan ailelerin olumsuz davranışları, kötü kadınlar, kadın kahramanda gözü olan kötü adamlar, yanlış anlamalar, vb. gibi nedenlerden dolayı evlilik dağılır, kadın evinden, çocuğundan ayrılır veya çocuğu ile tek başına kalabilir. Tutkulu aşk evresinin bir büyülenmişlik içinde yaşanan kayıtsız şartsız aşkı yerini sorunlara ve drama bırakmış olsa da, bütün bu olumsuzluklara rağmen kahramanların aşklarından vazgeçmemeleri romantik aşk anlatısının devreye girmesiyle sağlanacaktır. Melodramlarda ideal kadını öncelikle aile ile tanımlayan bakış açısı da bu anlatıdan beslenir. Çünkü Giddens'ın ifadesi ile söylersek; "Tutkulu aşk, onu gerçekten de çatışma eğiliminde olduğu gündelik hayatın rutinlerinden ayıran bir aciliyet duygusuyla belirlenir. Diğeriyle duygusal ilişki o kadar yaygın, o kadar güçlüdür ki bireyin veya her iki bireyin de sıradan yükümlülüklerini gözardı etmesine yol açabilir" (1994: 40). Oysa melodramlardaki kadın kurgusunun insanı sapkın bir biçimde köksüz bırakan "amour passion"un tersine "Tahmin edilen, ama yine de işlenebilir bir geleceğe yönelmiş, uzun vadeli bir hayat planı sağlayan ve evlilik ilişkilerini aile düzenlemesinin diğer yanlarından ayıran ve ona özel bir öncelik veren bir 'ortak tarih' yaratan" (Giddens, 1994: 47) romantik aşklara ihtiyacı vardır. Nerdeyse bütün melodramlarda tutkulu aşk ile gündeliklikten koparak inzivaya çekilen, kendini içkiye veren, hafızasını, görme yetisini, vb. yitiren kahramanlar görürüz ama bütün bunlar olup biterken "romantik aşk anlatısı" hâkimiyetini kurmuştur bile. Hiçbir melodram kahramanı gündelik hayattan bütünüyle kopmaz, tasadüfler bunun için vardır melodramlarda, hayatla yeniden karşılaşmayı sağlar; hiçbir melodram kahramanı tutkulu aşkın yıkıcılığı altında ezilmez, kaybolmaz; romantik aşk "amour passion'dan aşkınlığa yönelen özel bir inançlar ve idealler kümesi yaratmıştır" (Giddens, 1994: 47). Bu inançlar ve idealler

kümesinde kadın, erkek egemen ideolojinin kendisine biçtiği değerler ve sembollerle yer alır. Tutkulu bir aşkla sever kadın, ama bu tutkulu aşk ilk ve sondur; olaylar örgüsünün gelişmesiyle girilen romantik evrede ise kadın, sadakati, cefakâr eş ve anne rolü ile kutsanır, kötü mekânlara, barlara, pavyonlara düşse (!) dahi iyiliğini ve saflığını korumayı başarmak zorundadır, başaramazsa filmin sonunda mutlaka ölür, ama mesaj verilmiştir bir kez. "Romantik aşk trajediyle son bulabilir ve ihlalle beslenebilir ama bir zafer duygusu da üretir, gündelik reçete ve uzlaşmaları aşar" (Giddens, 1994: 47). Bu, kutsal ailenin ve kadını sadece aile içinde görmek isteyen cinsiyetçi ideolojinin zaferidir.

Büyük ölçüde popüler aşk romanlarından beslenen ve esinlenen Yeşilçam sineması doğal olarak bu türün "edebi dil"ini referans almış, bu dilin dramatizasyonunda ise zamanla kendi klişelerini oluşturmuştur. Öyle ki bugün bir Kerime Nadir'den, bir Muazzez Tahsin Berkand'tan söz edildiğinde bu yazarlar eserlerinde kullandıkları dilden ziyade bu klişelerle ve eserlerinin beyazperdedeki suretleri ile anılırlar. Tutmuş olanın tekrarı ile iyice yerleşen Yeşilçam klişeleri zaten birbirine benzeyen bu tarz romanlar arasındaki kimi üslup/içerik farklılıklarını da ortadan kaldırmış ve aşk romanlarının benzeşimini de aşan bir aynılık ortaya çıkmıştır. Bu aynılık ideolojik zemin bir yana, mekân, müzik, diyaloglar ve seslendirmenin yanısıra özellikle oyunculukta kendisini gösterir. Melodramların altın çağı Yeşilçam'da Yıldız Yaratma Sistemi'nin de altın çağıdır. Özellikle Fatma Girik, Hülya Koçyiğit, Türkan Şoray ve Filiz Akın'lı filmlerin başı çektiği dönemde melodram oyunculuğu adeta onlarla özdeşleşmiş ve bu yıldızlarda vücut bulan romans kahramanları mevcut ideolojilerle örtüşen geçerli kadınlık kodlarının oluşturulmasında temel bir işleve sahip olmuşlardır. Fiziki özellikleri, kişisel duruşları ve genellikle canlandırdıkları karakterler doğrultusunda bu yıldızların herbirine farklı kimlikler yüklenmekle birlikte melodramlar bu farklılıkların dahi aynılığa dönüştürüldüğü anlatılardır. Abartılı oyunculuk, mimik ve hareketlere yüklenen aşırılıklar romans dilinin beyazperdeye aktarılmasında başvurulan başlıca yöntemdir; bu, tutkulu aşk ile romantik aşk arasında gidip gelen melodram kahramanlarının ruh hallerinin en kolay şekilde, kestirmeden betimlenmesi için çok elverişli bir yöntem olmuştur. Dönemin nerdeyse bütün filmlerinde görülen yakın plandaki uzun uzadıya bakışlar yıllarca "aşkın gözleri" olarak yerleşecektir toplumsal hafızaya. Yarı açık titreyen, ama bir türlü birleşemeyen dudaklar sadece "tutku"yu değil, tutkunun ve cinselliğin dizginlenmesi gerektiğinin de resmidir. Ve her aşırılık aynı anda bir imkânsızlığın da hatırlatılmasıdır. Ne var ki bu hatırlayış/hatırlatış bir başkaldırıya dönüşme potansiyeli taşımaz, içe dönüktür.

Melodramlardaki sürekli klostrofobik yakın çekimleri kadınların bağ kurma arzularını uyarmanın bir yolu olarak gören Tania Modleski, melodramların, eril göz hazzına hitap eden genellikle kadın bedeninin bölünmesini ve fetişleştirilmesini merkez alan diğer popüler biçimlerle tam bir zıtlık içinde olduğunu

söyler ve en popüler dişil sanat olarak nitelendirdiği melodramlarda yakın plandan yüz çekimlerinin ısrarla kullanılması ile karakterlerin vücutları olduğunu unutmanın kolaylığına dikkati çeker (Modleski: 96) Yeşilçam melodramlarındaki yakın çekimlerin de kadınlarla bağ kurma konusunda başarılı olduğu aşikardır; ancak yakın çekimler Türk sinemasında daha çok tutkulu aşkın anlatımında ve duygusal patlama anlarında kullanılmış, hiçbir zaman kadın bedeninin bütününden vazgeçilmemiştir. Öncelikle kadın seyirciyi hedef almasına rağmen, daima erkek bakışının nesnesi olarak kalan, dişil bir sanat olmayan Yeşilçam melodramları yıldızı sadece yüzüyle değil, bedeniyle de ön plana çıkarır; tıpkı yüz gibi beden güzelliği de vurgulanır. 1910'lu yıllardan itibaren sinemanın, modern güzelliğin en büyük arketipi olan "yıldız"ı oluşturduğunu söyler Gilles Lipovetsky, "İlahi güzelliğe sahip olmayan, kitlelerde aşırı sevgi ve hayranlık uyandırmayan tek bir yıldız yoktur" (Lipovetsky, 1998: 135). Yeşilçam melodramlarında güzelliğin perdeye aksedişi nerdeyse tepeden tırnağadır, kadın oyuncu sadece bir karakter değildir, seyredilendir de. Öpüşme sahneleri geçiştirilir, cinsellik flulaştırılır ama öte yandan da kadın 'seyirlik bir obje' olarak kullanılır, erkek kahramanların gözünden seyrettirilir kadın. Melodram kadınlarının bir numaralı mesleği olan şarkıcılık böylesi bir seyir için çok kullanışlı bir malzemedir; sahnede dans eden, şarkı söyleyen kadın kahraman hem erkeğin arzu nesnesi olur, hem de yıldızın güzelliği sergilenir. Sadece yüz çekimleri değil, yıldızın tuvaletini, bedeninin devinimlerini gösteren genel çekimler de devrededir artık. Sahne ışıklarının altında yıldızın/kadının ilahi güzelliği seyredilmektedir. Bir türlü mümkün olmayan tutkulu aşkların imkânsız kadınlarıdır onlar ve belki de bu imkânsızlıktır cinselliğin flulaşmasını normalleştiren şey. Bir imkânsızlık olarak sunulan kadın, hikâyesinin sonunda sahneden inecek ve romantik aşkın ona vaadettiği yere, "yuva"ya dönecektir. Kadın seyirci ise zaten bunu bilmekte, beklemektedir. O da az sonra bütün yoksunluk ve kırgınlığına rağmen, eninde sonunda bütün kadınların ortak bir paydada birleşmesinin kaçınılmazlığı duygusu ile kendi evine dönecektir.

İlahi güzellik körlük, sakatlık, sağırlık gibi durumlarla geçici olarak sekteye uğrayabilir; Yeşilçam melodramlarında uğraması adettendir de, ama bu durum hiçbir zaman sürekli olmaz, sürekliliğine izin verilmez. Hastalıklar, sakatlıklar bir şekilde iyileşir, ilahi güzellik ilahi bir biçimde yeniden kurulur. Melodram kadını kusursuz bir bütünlük olarak kalmalıdır çünkü. Daima o ilahi bütünlüğü kurma çabası içinde olan melodram kadınlarını birbirinden ayıran tek şeyse fiziksel görünümün nüanslarıdır; kimi farklılıkların reel yaşamda magazin söylemleri ile de desteklenmesi zamanla bazı tiplerin belli oyuncular tarafından oynanması gibi bir sonuç doğurmuşsa da (Fatma Girik'in tuttuğunu koparan Erkek Fatma tiplemesi, Filiz Akın'ın sarı saçları ve ince fiziğinden dolayı daha çok modern-burjuva kızı rollerini canlandırması, Türkan Şoray'ın mahalle kızından köylü kadına geniş bir yelpaze içinde canlandırdığı "tipik Türk kadını"

karakterleri, Hülya Koçyiğit'in daima romantik aşka vurgu yapan "romans kadını" tiplemeleri...) bu tiplemeler de eninde sonunda aynı kadına dönüşürler. Erkek Fatma'nın erkekliği aşık olana kadardır; şımarık burjuva kızı burjuvalığının sevdiği erkek karşısında sökmediğini kısa zamanda anlar; yoksul mahalle kızları sonsuza dek öyle kalmayacak, bir gün nasıl olsa şöhret basamaklarını tırmanacaklardır ama aşk gelip çattığında sınıf farkılılığı, şöhret ve zenginlik nedir ki? Hayatın uç noktaları arasında gidip geldikten sonra nihai kimliğini evinde, ait olduğu ve sonsuza dek ait olacağı kocası ile çocuğunun yanında bulan kadın artık "ideal kadın"dır. Fakat Yeşilçam melodramları sadece kadını idealize etmekle yetinmemiş, bu kadının nasıl bir erkeğe ve topluma ait olması gerektiğinin altını da çizmiştir. Milliyetçi değerlerin biçimlendirdiği bir topluma ve milliyetçi bir erkeğe ait olmalıdır kadın, milletin devamını sağlamalıdır; böylece ideal kadın kimliği tamamlanmış olacaktır.

Farklı toplumsal fenomenler olarak görülen toplumsal cinsiyet ve milletin, ulusallaştırma süreçlerinde nasıl bir arada kullanıldığını gösteren Nira Yuval-Davis, kadınların bu sürece katılımında üstlendikleri iki rolden bahseder. "Milletin Biyolojik Yeniden Üretimi" ve "Kültürel Yeniden Üretim". Yeşilçam sinemasında da kadının sunumunu bu rollerle açıklamak mümkündür. Bu filmlerde kadınlar bir yandan üremelerini denetlemeyi amaç edinmiş ideolojilerin ve politikaların pasif kurbanları ve nesneleri olarak görünürler; bir yandan ise NiraYuval-Davis'in belirttiği gibi "Tam aksine, 'sapkın' olarak kurgulanabilecek öteki kadınlar üzerinde denetim uygulayan, 'uygun' davranış ve görünüşün ne olup olmadığı kararını vermeye yetkili olan ve 'millet'in kültürel yeniden üreticisi rolü verilenler genellikle kadınlar, özellikle de yaşlı kadınlardır" (Yuval-Davis, 2003: 80). Kadının birincil görevi olarak görülen annelik rolü, Yeşilçam filmlerinde çoğu kez, geleneksel kimliğinin ve fedakârlıklarının altı çizilen "yaşlı kadın" karakterlerle desteklenmiştir. Çocuk sahibi olamayan, soyun devamını sağlayacak bir erkek çocuk doğuramayan kadının sorunlarını işleyen, kimi yaşlı karakterlerin baskıcı tutumlarını eleştiren filmler yapıldıysa da, bu filmlerde dahi kadın kahraman, sadakati ve dramı ile "eksikliğine rağmen" duygusu yaratarak geçerli söylemi doğrular. Biyolojik devamı sürdürme imkânının olmaması bir "sorun"dur çünkü, dramı gerekçelendiren, meşrulaştıran bir sorundur.

Milliyetçilik, kadın cinselliğinin beyazperdedeki sunumunda da daima temel biçimleyicilerden biri olmuştur. Romantik aşk söylemini kullanarak kadının cinselliğine vurgu yapmaktan kaçınan ve evlilik dışı cinselliği onaylamayan Yeşilçam melodramlarında "Kadınlar, topluluğun kimlik ve şerefinin, hem bireysel hem de kolektif taşıyıcıları şeklinde kuruldukları için, çoğunlukla bu temsil yükünü taşımaları özellikle onlardan beklenmekte" (Yuval-Davis, 2003: 93-94) ve bu filmlerde cinsellik, "kadınların neyi temsil ettiği" ile ilişkilendirilerek onaylanmakta veya reddedilmektedir. Kadının kendisini aşan bir ulvi duyguya

veya soyu sürdürme amacına tekabül etmediği, sadece "şehvet" olarak kaldığı sürece "kötülük" ve "ahlaksızlık" olarak sunulmuştur. Erkeğine derin bir aşk ve sadakatle bağlı olmayan, birden çok erkekle beraber olan, evinin kadını, çocuklarının anası olma ereği taşımaksızın cinselliği yaşayan, varlığını ve cinselliğini aile, vatan, millet gibi kutsiyetlere adamaktan kaçınan kadınlar "kötü kadın"dır. Melodramların belki de en başta gelen teması olan namus-bekaret ilişkisi elbetteki sinemada da milliyetçi bir söylemle gösterir kendisini. Evlenene dek bekaretin korunması melodram kadınlarının birinci vazifesidir; pek çok melodramı melodram yapan da kandırılan, istemeden veya elinde olmadan bekaretini kaybeden (!) kızların çektiği acılar olmuştur. Ataerkil ideoloji erkek kahramanda en çok "şeref" kavramıyla hayatiyet bulur; "şeref" bir fenomen olarak pek çok melodramda kadın kahramanın hikâyesi çerçevesinde onun hayatı ve bedeni üzerinden kurgulanmıştır. Bu kurguda, filmin erkek kahramanının dışında bir başka erkekle birlikte olan, daha doğrusu olmak zorunda kalan kadın için ölümden başka kurtuluş yoktur; bütün sorunlar çözümlense dahi kaybedilen bekaret, kaybedilen/kirletilen namus ölümle temizlenir.

Türk sinemasının kadına bakışındaki "milliyetlendirilmiş cinsiyet/ cinsiyetlendirilmiş milletler" bileşkesi aslında sinemadan önce edebiyatta kendisini göstermiş, beyazperdeye yansımasında da zaten uyarlamaların çok büyük bir etkisi olmuştur. Ama hemen belirtilmelidir ki burada kastedilen sadece "piyasa romanları" değildir. Bu ideoloji öncelikle edebiyat kanonu içinde yer alan belli başlı romanlarda gösterir kendini. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanından uyarlanan ve Türk sinemasının ilk filmlerinden olan Mürebbiye'de çalıştığı konağın bütün erkeklerini birbirine düşüren Fransız mürebbiyenin cinselliği "Türkler" için İstanbul'u işgal eden Batılı kuvvetlere karşı bir protestoyu sembolize etmiş, İstanbul'daki Fransız kuvvetleri ise bu nedenden dolayı filmin Anadolu'ya dağıtımını yasaklamıştır. Türk sinema tarihinde kadın cinselliğini milliyetçilikle ilişkilendirerek hoşgören veya aşağılayan pek çok film vardır; toplumcu sinemanın nitelikli örneklerinden biri olarak kabul edilen Gurbet Kuşları'nda dahi ailenin erkek çocuklarından birini baştan çıkaran kadın evli bir Rum kadınıdır ve filmde onun hayatı da, ahlakı da yargılanmaz; Türk ve Müslüman olmadığı için "ahlaksızlığı" sorun değildir. Ama ailenin kızının ve ağabeyi baştan çıkaran pavyon kadınının hikâyeleri tam bir dram olarak sunulur; mütevazi Anadolu ailelerinin namuslu kızları iken lüks hayatların cazibesine kapılıp kötü yola düşmüşlerdir çünkü. Aile kızlarının baştan çıkmasına vesile olan Rum kadın tiplemelerini, melodramlar da dahil olmak üzere Türk sinemasının pek çok filminde görmek mümkündür. Kerime Nadir'den sonra yapıtları sinemaya en çok aktarılan yazar olan Esat Mahmut Karakurt uyarlamaları, milliyetçilik-cinsellik ilişkisinin Türk milliyetçiliği temelinde nasıl kurulduğunu göstermesi açısından ilginç örneklerdir. Karakurt'un filme alınan 15 romanından 5'inde erkek kahraman "yüzbaşı"dır, kadın kahramanlar ise İngi-

liz generalinin kızı Betti (Allahaısmarladık), Alman casus Hilda (Ankara Eksresi), bir Romen kız (Son Gece), çete reisinin kızı Zeynep (Dağları Bekleyen Kız) ve bir komitacının kızı olan Kristina'dır (Vahşi Bir Kız Sevdim). Bu filmlerin ortak özelliği başlangıçta "öteki" kimliği ile kurulan kadın karakterlerin, kendilerini Türk milliyetciliğine adamış yüzbaşılara nasıl 'tutkulu bir aşk' ile bağlandıklarını anlatmasıdır; bu "tutku" onların gözlerini açar, kendi milletlerinin ve ailelerinin ne kadar "kötü" olduğunu anlayarak cinselliklerini de, hayatlarını da milliyetçi Türk erkeklerinin şahsında Türk milletine sunarlar. Bu kaçınılmaz son zaten bilindiği için onların cinsellikleri de alenileştirilmez ama Battalgazi, Malkaçoğlu, Kara Murat, Tarkan, vb. türü serilerin hemen hepsinde yardımcı rollerde görülen Bizanslı, Macar, vb. kadınların cinselliğini ve kışkırtıcılığını sergilemekte bir sakınca görülmez; tam aksine, bu karakterlerin şehvet düşkünlüğü öteki milletin ne kadar aşağılık olduğunu tasvir etmek için başvurulan çok gözde bir yöntemdir. Kuşkusuz melodramlar bu tarihî filmlerden(!) farklı anlatılardır; ama, kadının değerini milliyetçi bir erkeğe ait olarak bulması -belki biraz inceltilmiş bir üslupla- bu filmlerin de başlıca temalarından olmuştur. Milliyetçi ideoloji bazen "yüzbaşı" rütbesi gibi kimliklerle pekiştirildiği için daha direkt olarak kendisini göstermiş, erkek kahramana bu tür mesleklerin verilmediği durumlarda ise aile ve toplum içindeki duruşu ile, şeref ve namus kavramlarına yapılan vurgu ile "milli değerlerle bütünleşmiş şerefli erkek" figürü hemen hemen bütün melodramlarda "ideal erkek" olarak sunulmuştur. O ideal erkeğin aşık olduğu bir kadın olmak ise ideal kadının biricik hayali olmalıdır. Yeşilçam melodramları, kadınların milletin kültürel yeniden üretimindeki rolünü bu hayallerle beslemiştir.

Yeşilçam melodramlarını "başka türlü" okumak!

1970'lerin ikinci yarısına gelindiğinde Türk sinemasının büyük bir kriz içine girmesiyle Yeşilçam'ı Yeşilçam yapan melodramlar dönemi bitmiş ve seks filmleri furyası, televizyonun yaygınlaşması derken kadın seyirci bir daha dönmemek üzere sinema salonlarını terketmiştir. Melodramların vazgeçilmez iki oyuncusu, Türkan Şoray ve Hülya Koçyiğit bir süre uzaklaştıkları sinemaya 80'lerde yeniden dönerler, ama farklı bir kimlikle. Türkiye'de seksen sonrası başlayan ikinci dalga feminist hareket, sinemada da etkisini göstermiş ve 80'li yıllar Türk sinemasında özgür kadın tiplerinin ortaya çıkmaya başladığı bir dönem olmuştur. Kadın kurtuluş hareketini cinselliğe odaklaması ve özgürlük arayışı içinde olan kadın karakterlere rağmen, eninde sonunda kadını bir erkeğe bağlı kılan söylemi ile geleneksel anlatılardan çok da uzaklaşamamış olması, bu filmlerin en önemli handikapıdır; hatta pek çoğunda sinemasal olarak da melodram kalıplarının devam ettiği söylenebilir. Buna rağmen cinselliğin, kadını hedef alan toplumsal mekanizmaların, erkek egemenliğinin, kadın daya-

nışmasının, aile içi ilişkilerin, vb. gündeme getirilmesi ve oyunculuk anlayışındaki kimi değişimler 80'lerde Türk sinemasının en azından bir değişim talebi içinde olduğunun göstergeleridir.

80 sonrası kadın filmlerinin çoğu, 60'lı yılların en güvenilir melodram yönetmeni olan Atıf Yılmaz tarafından çekilir. Ama seyirci eski seyirci değildir. Türk sinemasında yeni yıldızlarla, arabeskin kralları ile devam eden "arabesk melodramlar"ın seyircisi artık erkek ağırlıklıdır; yeni kadın filmleri sinemada bundan sonra yeni bir jenerasyona seslenecektir, fakat bu filmler, sunumunda cinselliğin öne çıkarılmasından dolayı erkek seyircilerin de ilgi odağı olur. 70'ler krizinden sonra yeniden bir canlanma umudu aramaktadır Türk sinemasi. Bu dönemde, cinselliğini göstermekten kaçınmayan özgür kadının bir numaralı sembolü kuşkusuz Müjde Ar'dır. Ama Hülya Koçyigit ve Türkan Şoray da melodram oyunculuğundan sıyrılarak, cinsellikleriyle de var olan kadınlar olarak çıkarlar beyazperdeye. Bu kaçınılmazdır; melodramların altın çağıyla birlikte eski "yıldız sineması" da bitmiştir; Yeni yönetmenler ve yeni bir seyirci kitlesi vardır sinemada, üstelik 1935'ten sonra ilk kez kadınlar kendi adlarına kamusal alanlara çıkarak "feminizm"i telaffuz etmeye başlamışlar ve diğer bütün siyasi oluşumların bastırıldığı 12 Eylül yıllarında, bu çıkışlarıyla muhalif bir duruş sergilemişlerdir. Bütün bunların yanısıra Türkiye'deki sinema okulları ilk mezunlarını vermiş, sinema seyircisinin ise Hollywood filmlerinin de etkisiyle Türk sinemasından beklentisi artmıştır. Yıldızlar için değişim kaçınılmazdır yani; zaten onlar da 60'ların melodram oyuncuları değildir, sinemayı değiştiren rüzgârlar onları da değiştirmiştir.

TRT televizyonu Türk sineması saatlerinde ara sıra eski filmler gösterse de, 80'ler sonrası Türk sinemasının bir yandan Holywood karşısında ayakta durmaya ve seyirciyi yeniden yerli filmlere çekmeye çalıştığı, bir yandan da kendisine yeni kulvarlar aradığı ve o eski melodramları unutmaya çalıştığı yıllardır. Kadın filmlerine, 12 Eylül'ün getirdiği içe dönüşle, aydınların ve solcuların hayal kırıklıklarını konu alan ve bu kırgınlığı biraz da "sanat yaparak" anlatmaya çalışan filmler eklenmiştir. Türk sinemasının geçmişine sünger çekme isteği fazla uzun sürmeyecektir. Nostalji dalgası pek çok şey gibi Yeşilçam'ın üzerinden de geçer ve bir süre sonra 30'lu veya 60'lı yılların, eski Beyoğlu'nun nostaljisine Yeşilçam da eklenir. 90'lar başında yayına geçen özel televizyonların eski filmleri sık sık yayınlaması bu nostalji dalgasını daha da güçlendirir. Özellikle 60'lar sonu - 70'ler başında Sinematek çevresinde toplanan solcu yazarlar, genç sinemacılar tarafından eleştiri topuna tutulan Yeşilçam ve eski melodramlara 90'larda adeta bir iade-i itibar yapılır; bu itibarın magazinleşen kültürel hayattaki söylemi "Neydi o eski filmler!"dir, bu filmlerin "samimiyeti"ne ve "masumiyet"ine laf yoktur artık. Melodramlar ikinci altın çağını yaşamaktadır.

Eski filmlere duyulan ilgi magazinlerde ve magazinleşen kültürel alanlarda değildir sadece. Türk sineması akademik çalışmalar için de bakir bir alandır

çünkü; Türk sinemasının yazılı tarihi genellikle sinema eleştirmenlerinin, birkaç sinema yazarının yazılarından ve arşivinden ibaret iken 80'lerden itibaren sinema toplumbilimi ile uğraşan akademisyenler Türk sineması üzerine yazmaya başlarlar. Sinemanın Türkiye'deki serüveninin bilimsel bir disiplin içinde, kuramsal çerçeveler ve yeni yaklaşımlarla, yeniden ele alınması Türk sinema tarihi için bir kazanımdır; bu araştırmalar başta Türk modernleşmesi ve kadınlar üzerine yapılan çalışmalar olmak üzere yakın tarihi konu edinen diğer araştırmalar ve disiplinler için de bir referans olmaktadır. Yeşilçam melodramları da doğal olarak bilimsel araştırmalardan payını almış, Yeşilçam düzeni içinde bir melodramın nasıl kurulduğunu, nasıl çekildiğini, melodramların ideolojik arka planını, kadın seyircilerin melodramlarla ilişkisini, vb. konu alan pek çok önemli makale yayınlanmıştır. Ama sorun şu ki, postmodern zamanların getirdiği nostalji dalgası ile ikinci altın çağını yaşayan melodramlara atfedilen değerler sadece magazinler veya magazinleşen kültürel alanlarla sınırlı kalmamıştır; bilimsel çalışmalarda da "melodramlara" ve "melodram oyunculuğuna" yeni değerlerin yüklendiğini, cinsiyetçi bir ideolojinin sözcülüğünü yapan bu filmlerde, üstelik kadın özgürlüğü adına direnç noktaları ve başkaldırı motifleri arandığını görüyoruz. Bir melodramı elbette ki çeşitli şekillerde okumak mümkündür, ama Yeşilçam melodramlarında, ataerkil düzene verilmiş bir cevap aramak mümkün müdür acaba? Çetin Sarıkartal "Kasılan beden, kısılan ses: Melodram star sistemi ve Hülya Koçyiğit'in ataerkil düzene 'haddini aşan' cevabı" adlı yazısında böyle bir cevabın mümkün olduğunu söylüyor. Yazar, Yeşilçam'da "yönetmenler, yapımcılarla işbirliği yaparak, taşranın taleplerine uygun filmler çekmişler ve erkek fantezisine hitap eden unsurları her filmde yeniden üretmişler" gibi bir görünüm olmasına rağmen, durumun bu görüntüden daha karmaşık olduğu düşüncesinde:

> Örneğin, Hülya Koçyiğit'in 'aşırı' oyunculuğu aracılığıyla edinilmesi mümkün olan altüst edici etkiyi yönetmenlerin basitçe gözardı ettiğine hükmetmek ne derece makuldür? Her ne kadar bu 'aşırı unsurlar' filmlerde özel olarak vurgulanmamışlarsa da, göz ardı edilemeyecek ya da gözden kaçırılamayacak denli yaygındırlar. Bu durumda, örneğin, Koçyiğit'in doğrudan ve nispeten uzun bir süre kameraya baktığı sahnelerin filmlerin kurgusu sırasında kesilmesi pekala mümkünken yönetmenler bu sahneleri tutmayı tercih etmiş olmalılar (Sarıkartal, 2002: 83-84).

Hülya Koçyiğit'in aşırı oyunculuğunun ataerkil düzenin ürünü gibi görünen Yeşilçam melodramlarında "sistemi yoldan çıkarıcı nitelikte" bir etkide bulunduğunu anlatan yazıyı Sarıkartal şu soru ile bitiriyor:

> Modern Türkiye'nin kültürel başkenti olan İstanbul'da yaşarken bu filmleri çeken Yeşilçam yönetmenleri, bir yandan yerleşik ataerkil değer yargılarının gereklerini yerine getirirlerken bir 'kendinin farkında olma' etkisi yaratmış olabilirler mi? Zama-

> nında, modernleşme sürecinde ulusal bir tiyatronun nasıl kurulacağı konusundaki aydın tartışmalarının arasından el yordamıyla sıyrılarak gelişmiş olan tuluat tiyatrosunun mirasından beslenerek bir film endüstrisinin kuruluşuna öncülük ettikleri anlaşılan bu yönetmenlerin, tuluatın olduğu gibi Yeşilçam filmlerinin de genel özelliği olan eklektizmi biraz daha bilerek ve kasten tercih etmiş oldukları düşünülemez mi? (2002: 70-84)

Batılı bir tiyatro kurma çabalarının ilk dönemlerinde, çoğu eğitimsiz geleneksel tiyatro sanatçılarından oluşan ve yeni yazarların yapıtlarını ya da Avrupa oyunlarını Ortaoyunu senaryolarına benzetip sahnelerine çıkararak "Doğu ve Batı özelliklerini biçimsel de olsa sahne üzerinde uzlaştırma çabası" (Nutku, 1985: 379) içinde olan Tuluat topluluklarının bu ilginç sentezinin kuşkusuz Yeşilçam ile örtüşen yanları vardır ama bu örtüşmeden çıkarılacak sonuç, Yeşilçam yönetmenlerinin bilinçli tavrı değil, olsa olsa Yeşilçam'ın pragmatizmidir. Türk sinemasının "geleneksel kültür kaynakları"ndan yararlanması meselesi, özellikle Ulusal Sinemacılar'dan sonra bir dönem çok konuşulan bir mevzu olmuş, kendisini Batı'nın ve modernist yaklaşımların karşısında tanımlayan yönetmenler sinemalarını "milli" veya "halk sanatı" olarak gördükleri sanatlarla ilişkilendirmek istemişlerdir. Ancak, Atıf Yılmaz, Metin Erksan gibi yönetmenlerin kimi önemli filmlerine rağmen bu talepler, Ulusal Sinema da dahil olmak üzere hiçbir zaman sürekliliği olan ortak bir tavra, bir ekole dönüşememiştir. Ortaoyunu ve Tuluat geleneğindeki oyunculuk ve espri anlayışının özellikle Türk sinemasının komedi filmleri üzerindeki etkileri bilinmektedir; "psikolojik olmayan, gösterimci oyun tarzının melodramlara da buradan geçtiği" düşünülse dahi, Çetin Sarıkartal'ın Tuluat Tiyatrosu'nun mirası olarak gördüğü "eklektizm" film yapımcıları ile taşralı işletmeciler arasındaki ilişkilerin belirlediği bir yapılanma içinde başgösteren ekonomik kaygıların, iş yapan filmin hemen daha fazla iş yapacak bir versiyonunu çekme telaşının, sinema altyapısındaki yetersizliklerin, kültürel eksikliklerin ve sadece çarkı döndürmeye yönelik pragmatik çözümlerin getirdiği bir "eklektik durum"dan başka bir şey değildir Yeşilçam'da.

Yeşilçam yönetmenlerinin (Yazar bu yönetmenlerin ismini vermediği için, herhalde Hülya Koçyiğit'le çalışan yönetmenleri kastediyor diye düşünebiliriz; ancak Türk sinemasının ekonomik koşulları, geçinme kaygısı, yönetmenleri zaman zaman öylesine savurmuştur ki, sinema tarihinde bambaşka kimliklerle yer alan yönetmenlerin dahi benzer melodramlarda buluştuklarını düşünürsek burada sorunlu bir durumun olduğu açıktır.) bir yandan ataerkil değer yargılarının gereklerini yerine getirirken aynı zamanda filmlerinde "bir kendinin farkında olma etkisi yaratmak istemiş olabilecekleri" düşüncesi bunca somut durum içinde naif bir yaklaşım olarak görünebilir. Bu etkinin Hülya Koçyiğit'in aşırı oyunculuğundaki altüst etme potansiyeli ile sağlandığı ve Koçyiğit'in "ataerkil düzene haddini aşan bir cevap" verdiği tezi belki derin bir Hülya Koçyiğit

hayranlığına da bağlanabilir. Fakat Sarıkartal'ın, Hülya Koçyiğit'in abartılı mimikleri ve beden dilinden hareketle melodramlarda ve giderek Yeşilçam'da protest bir tutum araması biliyoruz ki sadece yazara özgü bir durum değildir. Philip Larkin'den hareketle "cinselliğin kısmen radikal politikaların daha önce esef verici biçimde ihmal edildikleri bölgelerde etkinlik kurmasının bir uzantısı olarak 1960'lı yıllarda temel bir izlek olmaya başladığının" altını çizen Terry Eaglaton'ın "Ama devrimci enerjiler tedricen geriledikçe, bedene duyulan ilgi adım adım bunların yerini aldı. Sabık Leninistler kartvizitli birer Lacancı oldular ve herkes üretim yerine sapkınlığa ilgi duymaya başladı. Guavera'nın sosyalizmi, yerini Foucault ve Fonda'nın gövde bilgisine (somatics) bıraktı" (Eagleton, 1999: 41) tespiti belki de en çok sinema eleştirilerinde kendisini göstermektedir. Ama, belki de benimsenebilecek biricik yöntem budur artık! Bütün sınıfsal sorunları aşarak iş gören melodramlar dünyasının sayısız televizyon dizisiyle geriye çağrıldığı, pembe dizilerle sinema filmleri arasındaki ayrımın da çoğu kez teknolojik format ve süre farklılığından öteye geçemediği, bir hikâyeyi sınıf sorunu üzerinden anlatmanın demode bir tavır olarak görüldüğü, bütün bu olup bitenlere verilecek cevapların postmodernizmin 'bütün tercihlere evet!' sloganına çarptığı, her şeye rağmen söyleyecek bir lafı, mücadeleci bir duruşu olan yapıtların ise nerdeyse kalmadığı, istenmediği ve solcu akademisyenlerin tam da Tuncay Birkan'ın dediği gibi "popüler kültür ürünlerini analiz edip 'ütopik' içerikler bulma adına arkeolojik kazılar yapmakla meşgul olduğu" (Birkan, 2002: 7) bir kültürel ortamda Yeşilçam melodramlarının "beden" üzerinden yeniden okunma çabası içine girilmesi ve aslında ideolojik zemini çok açık olan o dünyada bir "karşı duruş" aranması şaşırtıcı değildir. Hülya Koçyiğit'in uzun uzun kameraya baktığı sahnelerde bir farkındalık duygusu oluşturduğunun yönetmen tarafından da farkedilerek kesilmediği ve melodramlarda aslında bilinçli bir tavır olarak sürdürüldüğü tezini doğuran "okuma biçimi" de bir tercih, özgür bir yorumdur kuşkusuz.. Hatta bu yaklaşımda bir orijinalite bulanlar dahi olacaktır. Sanatçının kendi ifadesiyle "Gözlerime bak ve anla... Görmüyor musun, neler söylemek istiyorum ama söyleyemiyorum!" diyen bakışları sonunda anlaşılmıştır çünkü!

Söz konusu yazıda yazarın altını çizdiği cümlelerden birisi de, Koçyiğit'in filmlerinde kendi sesini kullanmaya başladıktan sonra "alışılmamış roller için" teklif almaya başladığını belirten sözleridir (Sarıkartal, 2002: 78). Burada "alışılmamış"tan kasıt melodram tiplemeleri dışındaki karakterler, özellikle de cinselliği veya melodramdan farklılaşmış bir sınıfsal kimlik ile var olan karakterler olmalıdır. Gerçekten de Türk sinemasında kendi sesini kullanan öncü oyunculardan biridir Koçyiğit, fakat oyunculuk tarzındaki değişim ne sadece sanatçıya özgü bir durumdur, ne de sadece "kendi sesini kullanması" ile ilişkilidir. 60'lı yılların sonundan itibaren, özellikle Yılmaz Güney, Lütfi Akad gibi yönetmenlerin ve sinemadaki yeni arayışların yarattığı rüzgârla çekilen top-

lumcu-gerçekçi filmler Hülya Koçyiğit gibi Filiz Akın, Fatma Girik ve Türkan Şoray'ın oyunculuk anlayışlarını da etkilemiş, bu filmlerde melodram kadınlarından farklı karakterleri canlandırarak oyunculuk kariyerlerinde önemli aşamalar kaydetmişlerdir. Ama bunlar daha çok kırsal kesim kadının köydeki veya şehirdeki mücadelesini anlatan filmlerdir, kadının cinsel özgürlük talebi yoktur henüz. 80 sonrası kadın filmleri ise öncelikle bu talebin üzerine kurulmuştur; Türkan Şoray gibi Hülya Koçyiğit de öpüşmemek, sevişmemek gibi "yıldız kanunları"nı bir yana bırakıp yeni kadın filmlerindeki yerini alacaktır. Her iki oyuncu da aslında "yıldız kanunları"nın henüz işlemediği, sinemadaki ilk dönemlerinde cinsellikleri olan karakterleri canlandırmışlardır. Susuz Yaz filminde Hülya Koçyiğit cinselliği ile vardır; çünkü bir yönetmen filmidir bu, Metin Erksan kırsal kesim kadınının cinselliğini özellikle vurgulamak istemiştir. Ertem Göreç'in Otobüs Yolcuları'nda Türkan Şoray'ın Ayhan Işık'la öpüşme sahnesi oldukça cesurdur, bu filmde oynamasının nedeni de budur zaten; dönemin ünlü yıldızı Belgin Doruk bu sahneyi kabul etmediği için Şoray oynatılmıştır. 60'lar başında çekilen komedi filmlerinde Şoray'ın cinselliği gizlenmez, hatta ön plana çıkarılır. Çünkü bir "yıldız adayı"dır o. "Morin'e göre yıldız adayı göğüslerini, kalçalarını, bacaklarını fotoğraf çektirirken göstermek zorundadır" (aktaran Büker ve Uluyağcı, 1993: 30) Gerçi Hülya Koçyiğit hiçbir zaman Türkan Şoray gibi bir cinsel cazibe alanı yaratmamıştır, Agah Özgüç "erotik duyarlılıktan uzak bir kadın" (Özgüç, 1988: 109) olarak tanımlar melodramlardaki Hülya Koçyiğit'i. Ama sanatçının tıpkı o duruşu gibi, sonraki dönemlerde oyunculuk anlayışındaki değişim de Türk sinemasını belirleyen koşullar içinde değerlendirilmelidir. Yıldızların oyuncu kimlikleri sadece bireysel inisiyatifleri, kişisel özellikleri çerçevesinde değil, Yeşilçam'ın kuralları, yaşanan siyasi-kültürel değişimlerin sinemadaki yansımaları ve kişisel tavırları ile sinema yapan yönetmenlerin oyunculuk anlayışları ile biçimlenmiştir . Yıldızcılık Sistemi'nin "yıldız"a göre senaryo yazılan en şaşaalı günlerinde dahi "yıldız", melodramların ona yüklediği rollerle var olmuş, perdedeki kadın ile gerçek hayat arasındaki özdeşleşim ise aradaki boşlukların magazin dünyası tarafından doldurulmasıyla sağlanmıştır. Erkek egemen sistemin üzerinde görüş birliğine vararak yarattığı bir "sembol"dür melodram kadını.

Michael Ryan ve Douglas Kellner, ikinci dalga feminizm karşısında Hollywood'un geçtiği karşı devrim atağı ile 1977'lerde kadın ve aile filmlerinin canlanışına dikkati çekerler; bu filmlerde annelik yapan erkeklere ilişkin olumlu temsiller yansıtılırken, yaslanacak güçlü bir erkek koluna muhtaç kadın portreleri çizilmektedir (Ryan ve Kellner, 1997: 218). Bugün televizyon için hazırlanan dizi formatındaki post-melodramlarda da geçerli bir izlektir bu. Kadınlar belki Yeşilçam melodramlarındaki kadar çaresiz kalmazlar, zengin, meslek sahibi, tuttuğunu koparan, kendi ayakları üzerinde durmaya çalışan kadın tiplemeleri hızla artmaktadır ancak o "güçlü erkek kolu" daima hissettirilir, yokluğu bir

eksikliktir; İstanbul, mahalle kültürlerinin hâlâ yaşadığı bir şehirdir bu dizilerde ve aile kurumu her şeye rağmen dimdik ayaktadır. Belki değişen tek şey Yeşilçam yıldızlarının yerini daha çok şarkıcıların, türkücülerin, mankenlerin almış olmasıdır. Popüler kültür ürünleri birbirinden beslenerek yayılmaktadır çünkü. Mankenlik mesleğinin yükselişi de yine "beden"e duyulan ilginin artması ile ilişkilidir. "Top modellerin zaferi, toplumlarımızın fiziksel görüntüye, bedenin sıkılığına, hatların gençliğine verdiği gitgide artan değeri yansıtan aynadır. Çağımızdaki genç, sıkı, yağ bağlamamış beden fetişizmi top modellerin putlaştırılmasıyla örtüşür" (Lipovetsky, 1998: 138). Bir zamanlar *Yıldız*, *Ses* gibi magazin dergilerinin üstlendiği işlevi ise televizyon kanallarındaki magazin programları üstlenmiştir, ama bu işlev aslında magazinlerle sınırlı değildir artık. Haber programları, kültür-sanat dergileri, gazetelerin kültür-sanat sayfaları ile daima gündemin temel mevzularından biri olarak kalan dizi filmler en büyük desteği ise aslında popüler kültür araştırmalarından, postmodern hayatın yükselen değerleri, geçerli kodları referans alınarak yapılan okumalardan almaktadır. Mevcut sistemi ve muhafazakâr ideolojileri veri olarak alan bu kurmacalarda da tıpkı Yeşilçam melodramlarında olduğu gibi "Romantik Aşk" söylemi kullanılmaktadır, sınıf çatışmaları ve düzenin yarattığı diğer sorunlar yine bu söylemle aşılır veya aşılabileceği duygusu uyandırılır. Üstelik bütün bunlar daha profesyonelce yapılmaktadır şimdi; Yeşilçam'ın arkaik düzeni yerini medya ilişkilerine ve pazar ekonomisinin ehil ellerine bırakmıştır.

Televizyon dizileri hem de öncülü melodramlarla birlikte, bir kültürel ürünmüş gibi algılanıyorsa ve hayatlarımızın bir parçası haline getirildiyse eğer, bu dizilerden medet ummak da şaşırtıcı değildir. Fakat geçmişin melodramları da, bu melodramların izini süren televizyon dizileri de sonuçta kitleleri eğlendirmek için üretilmiş birer tüketim malzemeleridir ve içinde doğdukları ataerkil düzenin ideolojisini taşırlar. Tania Modleski'nin dediği gibi "Bir melodram kadını pekala hukuk veya tıp gibi alanlarda yer alabilir; ama işte bile muhtemelen zihni aşk hayatıyla meşguldür veya aşk hayatını orada fiilen sürdürmektedir. Böylece, popüler kadın metinleri kadınların erkek-kadın ilişkilerindeki doyumsuzluğuna çıkışlar sağlarken, bu ilişkilerin önceliğini asla sorgulamazlar. Ne de erkeklerin üstünlüğü mitini ve evlilik ve aile kurumlarını açıktan sorgularlar" (Modleski: 109) Ve Raymond Williams'ın ısrarla vurguladığı gibi; "Şunu diyemezsiniz: Şöyle iyi bir radikal soap operamız olsa!" (Williams, 1998: 30). Eski melodramların, cinsiyetçi ve milliyetçi bir harçla tutturulmuş yapı taşları arasında dolaşıp şunu da diyemezsiniz: "Acaba onları anlayamadık mı? Onlar düzenin gereklerini yerine getiriyorlar gibi görünseler de, aslında gizlice başka birşeyler de mi söylemek istiyorlardı?"

Melodramlar döneminin sembolü Hıçkırık filminden sonra bu türün en güvenilir yönetmeni olarak görülen, 70'lerde toplumcu çizgide önemli filmlere imza atan, 80'lerde ise özgür kadın karakterlerin üzerine kurulu filmlerle bir

anlamda dönemin kadın hareketini beyazperdeye yansıtan Atıf Yılmaz 1987'de Hayallerim, Aşkım ve Sen filmini çeker. Türkan Şoray melodramlar döneminin ünlü kadın oyuncusu Derya Altınay rolündedir bu filmde; hikâye ise "Derya"ya aşık genç bir erkeğin onun için bir senaryo yazarken düşle-gerçek ve geçmişle bugün arasında gidip gelen duygularını, çelişkilerini anlatmaktadır. Derya Altınay'ın bir zamanlar canlandırdığı Nuran ve Melek karakterleri bir türlü rahat vermezler genç senariste. "Yavrum" filminden çıkıp gelmiş olan Nuran çocuğunu kaybetmiş, ağırbaşlı, eski "köşkler düzenine ait" kadınlardan biridir. Melek ise üzerinde çingene elbiseleri ve külhanbeyli tavrıyla "Bataklıkta Bir Gül"dür. Bir de genç senaristin düşlerinde birlikte olduğu sarı saçlı, vamp bir Derya vardır, melodramların sakladığı Derya! Aslında genç senaristin istediği bütün o kahramanların günümüz koşullarındaki bir bileşkesidir; o kahramanların halesini taşıyan ama melodram olmayan bir filmdir. Derya ise o yapay tiplerin bayatladığını düşünmektedir. Zaten o da, Derya ile tanıştıktan sonra "perdede yarattığı bütün kahramanlardan daha güzel, daha gerçek olduğu" sanısına kapılıp kurtulmak ister modası geçmiş melodram kadınlarından. Ama sonuç tam bir fiyaskodur, yapımcı hikâyesini Yeşilçam'ın kalıplarına uydurarak bir piyasa filmi haline getirir. Çok güvendiği o büyük oyuncu, Derya Altınay'ın bile piyasanın dayatmaları karşısında yapabileceği bir şey yoktur. "Karşımızda prodüktör, videocu, işletmeci, sinemacı. Hangimiz istediğimizi tam olarak yapabiliyoruz ki?" der ona. Filmde Atıf Yılmaz da, Türkan Şoray da eski melodramların parodisini yaparlar. Melodram kadınlarını yine bedensel ve duygusal aşırılıkları ile canlandırır Şoray. Yeni filminde ise kişiliği ve oyunculuğu ile farklı bir karakter gibi durmaktadır ama düzen değişmemiştir aslında. Sinema piyasası yine kendi hikâyesini anlatmıştır. Muhtemelen denenmiş, tutmuş bir senaryonun biraz farklılaştırılmış versiyonuna çevrilmiştir genç senaristin hikâyesi. "Nostaljik yeniden inşa" da mümkün değildir, "En büyük tehlikenin, bir canlandırılabilse, birkaç çağdaş rötuş atılabilse bugünü dönüştürecek olan geçmişteki bir bilinçle ilgili fanteziler üretmek" olduğunu bilmez kahramanımız (Williams, 1998: 31). Fakat o öylesine gençtir ki, öylesine dışındadır ki bu alemlerin, gözyaşları içinde sorar:

> "Hani bıkmıştınız bu dünyadan, hani değişik şeyler istiyordunuz!"

KAYNAKÇA

Birkan, Tuncay (2002) "Solun son sözü 'Kültürel Çalışmalar' mı?" *Toplum ve Bilim*, no. 94.

Büker, Seçil ve Uluyağcı, Canan (1993) *Yeşilçam'da Bir Sultan*, Afa Sinema Yayınları, İstanbul.

Eagleton, Terry (1999) *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.

Giddens, Anthony (1994) *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Lipovetsky, Gilles (1998) *Üçüncü Kadın*, çev. Filiz Nayır Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul.

Modleski, Tania (1982) *Hınçla Sevmek*, çev. Yavuz Alogan, Pencere Yayınevi, İstanbul.

Nutku, Özdemir (1985) *Dünya Tiyatrosu Tarihi*, Cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Oktay, Ahmet (1993) *Türkiye'de Popüler Kültür*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Özgüç, Agah (1998) *Türk Filmleri Sözlüğü*, Cilt 1-2, Sesam Yayınları, İstanbul.

Özgüç, Agah (1988) *Türk Sinemasında On Kadın*, Broy Yayınları, İstanbul.

Özön, Nijat (1995) *Karagöz'den Sinemaya*, 1.Cilt, Kitle Yayınevi, Ankara.

Ryan, Michael-Kellner, Douglas (1997) *Politik Kamera*, çev. Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Sarıkartal, Çetin (2002) "Kasılan beden, kısılan ses: Melodram, star sistemi ve Hülya Koçyiğit'in ata-erkil düzene 'haddini aşan' cevabı", *Toplum ve Bilim*, no. 94.

Scognamillo, Giovanni (1973) *Türk Sinemasında 6 Yönetmen*, Türk Film Arşivi Yayını, İstanbul.

Williams, Raymond (1998) "Raymond Williams ile Söyleşi", *Eğlence İncelemeleri* içinde, der. Tania Modleski, çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay. İstanbul.

Williamson, Judith (1998) "Kadın Bir Adadır: Dişilik ve Sömürgecilik", Eğlence İncelemeleri içinde, der. Tania Modleski, çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yay. İstanbul.

Yılmaz, Atıf (1991) *Hayallerim Aşkım ve Ben*, Simavi Yayınları, İstanbul.

Yuval-Davis, Nira (2003) *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları, İstanbul.

*Irak krizi ve Türkiye'de sosyal bilimler üzerine iki not**

*Tanıl Bora***

Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'a yönelik askerî harekâtı, uluslararası politikanın -"globalleşme çağı" itibariyle daha doğru bir deyimle *dünya iç politikasının*- sadece verili güç dengelerini değil bizzat kurumsal ve hukuksal konvansiyonlarını sarsan bir olaydı. "Olay"ın nihayete erdiğini de söyleyemeyiz.

ABD'nin yeni emperyal/ist politikası; bu politikanın dünya düzeni açısından yol açacağı sonuçlar; uluslararası iktisat, siyaset ve hukuk mekanizmalarının akıbeti; "siyasal meşruiyet" ve "kamuoyu" mefhumlarının, bizzat politika ve "toplumsal katılım" süreçlerinin akıbeti; harp-darp ve "dünya" meselelerinin imgesel/medyatik sunum ve alımlanma biçimleri; Irak harp ve darbinin Batıdışı toplumlar, bilhassa Müslüman ve Ortadoğu toplumları üzerindeki etkileri... "Yerel" düzeye gelirsek: Türkiye'nin "dünyanın neresinde" olduğu meselesi; Türkiye'nin Doğu'suyla, Batı'sıyla ve Amerika'sıyla ilişkileri ve buna dair toplumsal-kültürel tahayyüller; "devlet politikası/millî politika" olarak ("iç politikayla" simbiyoz halinde) tabulaşmış bulunan -Kürt Meselesi gibi- konularda statükoyu tehdit eden gelişmeler; Irak krizinin, Türk milliyetçiliğinin ve Müslümanlığının kimlik ve özdeğer algısına etkileri... Başlıklar çoğaltılabilir. Her halükârda, sosyal teoriyi ve sosyal bilim çalışmalarını da birçok yönden tahrik eden bir "olay" karşısında bulunduğumuz kesindir.

Türkiye'de sosyal bilimlerle uğraşan insanların, kurumların, çevrelerin (yekpâre bir "sosyal bilimler camiası"ndan söz etmek pek anlamlı olmayacaktır) bu büyük olayla yüzleşmelerine damgasını vurduğunu düşündüğüm iki nokta üzerinde durmak istiyorum.

(*) Ahmet Çiğdem, Necmi Erdoğan ve Nilgün Toker'e, bu yazıya düştükleri eleştirel notlar için teşekkür ederim - T.B.

(**) *Toplum ve Bilim* dergisi yayın yönetmeni.

Bunlardan birincisi Ortadoğu'ya uzaklıktır, ikincisi ise sosyal bilimlerin 'jeopolitiğe' indirgenmesi.

Orta/doğu'ya kayıtsızlık

Sosyal bilim profesyonellerinin gerek ortalama bilgi gerekse uzmanlık potansiyeli bakımından gazetecilik ilgisinin/bilgisinin gerisinde olduğunu gösteren Irak krizi, gayet iyi bilinen bir vakıayı bir kez daha gözler önüne serdi: Türkiye'de hâkim siyasetle ve resmî kültürel ideolojiyle beraber sosyal bilimler ortamı da, Ortadoğu'ya, aslında umumiyetle *kendi Doğusuna* uzak, dahası kayıtsızdır. Türkiye üniversitelerinde ve akademik araştırma ortamlarında Ortadoğu, bir ilgi ve merak konusu değildir. En fazla, Türk modern-laisist ulus-devlet projesinin kendinden memnuniyetini sağlayan bir 'gerilikler' âlemi olarak ötekileştirilmektedir. (Bu da, teferruat aramayan, yüzeysel ve önsel bir ötekileştirmedir.)

Otokton Ortadoğu dillerine yönelik 'akademik' talep yok denecek kadar az olduğu gibi, -zaten millî güvenlik mülâhazaları açısından "sakıncalı" da görülen- bu dilleri öğrenmeyi sağlayacak imkânlar son derece kıttır. Türkiyeli akademik okur, Ortadoğu'ya ilişkin bilgiye ulaşmak için İngilizce (daha sınırlı düzeyde Fransızca, çok daha sınırlı olarak Almanca) literatüre muhtaçtır. Lâkin bu, yerli kaynakların da ister istemez İngilizce'ye açılması ile hayli zenginleşen İngilizce literatürün dikkate alındığı anlamına gelmemektedir!

Şu notu da düşmek gerekir ki, Ortadoğu'yu bir Türk "hayat sahası" olarak görmeye yatkın milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın da bu genel manzarayı değiştirecek bir ilgi geliştirdiği söylenemez.

Türk toplumsal düşüncesindeki köklü Oryantalizmi aşikâr kılan sözkonusu manzara, sosyal teoriyi ve sosyal bilimsel etkinliğin önemli bir mahrumiyetini haber vermektedir: Türkiye'nin siyasal, toplumsal, iktisadî, kültürel yapıları ile Ortadoğu'daki muadil yapıları mukayeseli bakış açısıyla çözümlemenin eksikliği... Ulus-devlet yapılarının oluşumu; paternalizm meselesi; milliyetçilik ve din arasındaki simbiyotik ve git-gelli ilişki; geleneksel cemaat ilişkilerinin modern toplumsal ilişkilere dönüşümünün formları; bu bağlamda "sivil toplum" problematiğinin özgül tarihsel bağlam içinde sorgulanması... Yenileri eklenebilecek olan bu başlıkların mukayeseli bir ölçekte ele alınması, gerek Türkiye'nin ve başka Ortadoğu ülkelerinin daha iyi anlaşılmasına, gerekse sosyal teorinin muhtelif argümanlarının sınanmasına ve geliştirilmesine katkıda bulunmaz mıydı? Bu konuların Türkiyeli akademisyenlerin ilgisini çekmemesi ilginç değil midir? Böyle bir ilgiyi zinhar teşvik etmeyen bir müfredatın ve "bilgi akışı"nın hükümranlığındaki bir ortamda şaşırtıcı sayılamayacak olmakla birlikte yine de hayrete değerdir - hayrete değer olmalıdır.

Türkçe ya da Türkiye 'çıkışlı' akademik literatürde, sözünü ettiğimiz türden mukayeseli çalışmalar, Kemal Karpat'ın 1960'ların modernleşme ekolü çerçe-

vesinde yazdığı yazılar aşamasında kalakalmıştır. (Deniz Kandiyoti'nin kadın çalışmaları alanındaki mukayeseli dikkatleri gibi birkaç istisnayı belki sayabiliriz.) Bu fiilî 'görevsizlik kararında', İslâmiyetle ilgili çalışmalardan ve bilgiden uzak durma alışkanlığının payını gözardı etmemek gerekir. Oysa uluslararası literatür incelendiğinde, -kâh 'yerli' kâh Batılı müelliflerce yazılmış-, Ortadoğu ülkeleri ve 'sosyallikleri' üzerine yerel malûmat dökümünün ötesinde zihin açıcı, ilham verici olabilecek önemli kaynaklara rastlanır. Bunlar da Türkiyeli sosyal bilimcilerin ilgi menzili dışındadır. Türkiyeli sosyal bilimcilerin Ortadoğu çalışmalarına eğilmiş uluslararası dergilerde yayımlanan yazılarının böyle bir ilgiye delâlet ettiğini söyleyemeyeceğiz. Zira, çoğunlukla eleştirel-analitik bir çabadan uzak, kelimenin düz anlamıyla tasvirî nitelikteki bu yazılar, "terfi-tenzil" için yabancı yayın yapma saikiyle yazılmakta - bu saik, "Ortadoğulu" görünmeye gönül indirtebilmektedir!

Bu ilgi eksikliğinin, bu uzaklığın, aslında Türkiye'ye *bir 'Doğu' olarak* veya *Doğulaştırılmış bir beşerî coğrafya olarak* bakılmasıyla, bu da demektir ki *bakılmamasıyla* bağıntısı olduğunu söylemezsek, bu 'şikâyet' eksik kalacaktır. Bu bölümün başında, Türkiye'de hâkim siyasetle ve resmî kültürel ideolojiyle beraber sosyal bilimler ortamının da *kendi Doğusuna* uzak, kayıtsız olduğunu söylemiştik. Keza bunu da şöyle tamamlamalıyız: Geçerli sosyal bilimcilik pratiği ve ideolojisi açısından, bizzat Türkiye, onun *kendi Doğusu* gibidir.

Bu sorun doğrudan doğruya, Türkiye'de uzun bir zamandır, teorik-politik bir perspektiften yoksun, akademik piyasada revaç gören konular ve proje gündemleri doğrultusunda 'parça başı', 'fason' imalat yapan bir sosyal bilimciliğin hâkim oluşuyla ilgilidir.

Jeopolitik

Şimdiye kadar söylenenlerin bir istisnasından söz edilmelidir. Irak krizi sırasında medyada deverân eden, Ortadoğu'yla/Irak'la ilişkili 'sosyal bilim' kisveli bir bilgi ve konuşma türü vardı: Jeopolitik söylem ve onun eklemlediği, kurguladığı bilgi...

Jeopolitiğin, sosyal bilimlerin bütün dallarını pratik bir işlevsellik doğrultusunda ve özgül tarihsel bağlamda biraraya getiren bir üst-bilim gibi takdim edildiğini biliyoruz (Ilhan, 1989: IX). Bu üst-bilimsel yetke için "güvenlik bilimi" kavramı da kullanılmakta (Özdağ, 2002). Millî güvenlik ideolojileriyle bütünleşerek devlet politikaları için bilgi donanımı sağlamaya yarayan jeopolitik, böylece, kendine mahsus bir "disiplinlerarasılık" söylemi koyar ortaya! Bu, sosyal teoriyi, sosyal bilimleri *asimile etmeye* dönük bir girişimdir. Sosyal bilimler bilgisini ve pratiğini 'Devlet Aklı'nın güdümünde tutmanın yeni bir zeminini oluşturan bir girişim...

Resmî yapılar içinde de üretilen jeopolitik ideolojinin resmiyet-dışında ku-

rumlaşmış ama genellikle yine yarı-resmî bağlantılı üretim yerleri olan '*think-tank*'ler (*Birikim*'in 128. sayısına Bülent Peker'le yazdığımız bir makalede *akıl depoları* demiştik; Levent Kavas ve Faruk Alpkaya *Birikim*'in 55. sayısındaki makalelerinde *düşünce kûpleri* diye karşılamışlardı), sözünü ettiğimiz asimilasyonun tecrübe edildiği merkezler oluyor. Sosyal teori ve bilim formasyonu 'siyasî danışmanlık' servisi doğrultusunda araçsallaştıran düşünsel etkinlik kipi, jeopolitik ideolojinin aşağıda değineceğimiz 'stratejik' doğrultusuyla uyumlanmaya elverişlidir. Jeopolitik 'konsept' ve onunla uyumlu *think-tank* yapısı, bünyesine aldığı bilgi üretme etkinliğinin üzerine bir prestij ve nüfuz hâlesi konduararak, -bunun yanında iyi bütçelerle-, sosyal bilim etkinliğini hegemonize etmeye yöneliyor. "Yerli" sosyal bilimcilerin Ortadoğu bilgilerine açılımını sağlayan "mainstream" Anglosakson literatürünün, jeopolitik bakışın ve istihbarat mülahazalarının markajı altında bulunuyor olması, zaten bu hegemonyaya uygun bir zemin hazırlamaktadır.

Jeopolitik, ki zaten onu *jeostrateji* ile birlikte düşünmeliyiz, savaşı ve askerî etkinliği, "temel insan faaliyetlerinden birisi", siyasetin en üst kertesi olarak görme eğilimindedir. Savaşın "kaçınılmazlığını", zorunluluk etiği ile meşrulaştırmanın ötesinde, olumlayıcı bir dille konu eder (örn. bkz. Özdağ, *agk.*: 15). Bu yaklaşımın, militarizmin ideolojik etkinliğini pekiştirdiği, aşikâr.

Jeopolitik söylem, 'mega-politik' bir söylemdir. Özneleri münhasıran devletler ve milletlerdir: Vatandaşlar topluluğunun cumhurî iradesini temsil etmekten ziyade sorgulanamaz, aşkın varlıklar olarak devletler; yine aşkın ve 'doğal' -yegâne doğal- varlıklar olarak milletler... Diğer bütün toplumsal özneler, sözgelimi sınıflar, örgütler, partiler, kimlik cemaatleri, anonim gruplar, bu öznelerin zımnındadır; devlet-ve-milletin unsurları olarak düşünülürler.

Jeopolitik söylem, toplumsal-siyasî süreçleri daimî bir çatışma potansiyeli içeren güç mücadeleleri olarak, toplumsal-siyasî özneleri de bu süreçteki güç birimleri olarak kavramlaştırır.

Savaş ve uluslararası siyasî ihtilâf ortamı, beklenebileceği gibi, jeopolitik söylemin etkinliğinin artmasına zemin oluşturur. Irak krizinde de böyle oldu. Bu etkinlik artışı, salt askerî değerlendirmelerin ötesinde, ABD'yle, Irak'la, Ortadoğu'yla ilgili *her konunun*, jeopolitik ideolojinin bakış açısından kodlanmasını beraberinde getirdi. Diyelim Irak toplumunun son on yıllık ambargo sonucunda yaşadığı toplumsal sorunlar ve bunun sosyo-psikolojik etkileri, diyelim Baas ve Arap milliyetçiliğinin ya da İslâmcılığın sözkonusu toplumsal sorunlarla rezonansı, ilgiye değer bilgiler olamazdı bu bakış açısından. Olsa olsa, "psikolojik harp" mülahazaları bakımından olabilirdi.

Jeopolitik söyleme ve büyük ölçüde onun egemenliğine giren medya karşısında, başka bir sosyal teori ve sosyal bilimler yaklaşımının sözü olmalıydı. Beşerî bilimlerin, insanî bilme ediminin jeopolitik söylem tarafından indirgenmesini kabullenmeyen bir söz olmalıydı ve olmalıdır. Türkiye'de birçok sosyal bi-

limci, Irak'a yönelik savaşa ya da *ilke olarak* savaşa, 'savaş ideolojisine' karşı çıktı. Bunun yaygın, örgütlü ve etkili bir karşı çıkış olduğunu söyleyemesek de, en azından bildiriler yayımlayan, medyadan kendi dersliklerine kadar çeşitlenen değişik ölçekli kamular önünde, bu askerî-siyasî harekâtı veya ilkesel olarak savaşı sorgulayan akademisyenlerin, sosyal bilimcilerin mevcudiyetini biliyoruz. Ancak sosyal teoriyle, başka saikler yanında ve bizzat o saikleri güçlendirmek üzere '*bilgi sevgisi*' saiki ile de ilgilenen insanların, bu jeopolitik söylemi geriletmek için, onun tarafından asimile edilmeye direnmek için çaba göstermeleri gerekiyor. Sosyal teorinin ve sosyal bilimlerin bilgisini, olsa olsa stratejik etüdler için bir yarı mamûl madde sayan anlayışa direnç göstermeleri gerekiyor. Yine, birinci noktayı bağlarken belirttiğimiz yere geliyoruz: Bunun için, 'bilgi sevgisi' ve eleştirel akıl ile, teorik-politik bir perspektif arasında bir bağa ihtiyaç var.

Toplum ve Bilim'in önümüzdeki sayısında, "Türkiye'de üniversiteler" sorunu bağlamında, bu 'şikâyet' konularına da temas eden katkılara yer vermeyi umuyoruz.

KAYNAKÇA

İlhan, Suat (1989) *Jeopolitik Duyarlılık*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurulu Yayınları, Ankara.

Özdağ, Ümit (2002) "Düşük Yoğunluklu Çatışma ve Terörizm: 21. Yüzyılın Savaşı", *Dünyada ve Türkiye'de Terör Konferansı*, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası/İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü, Ankara, s. 15-28.

Abstracts (İngilizce özetler)

Reviving the history and language theses of the 1930's: The re-discovery of "proto-Turks"

SUAVİ AYDIN

The most significant elements in the constitution of the Republican ideology in Turkey are the Turkish history and language theses put forth under the motive to build a historical status giving historical legitimacy to a nation-state and yielding it the claims to the lands on which it is established. The common elements within these theses are as follows: Turks are civilization builders, the Anatolian, Mesopotamian, and even Egyptian civilizations were built by Turks so that Turks had been the native people of Anatolia region since pre-historic times. These theses, conceived within the nationalistic atmosphere of the 1930's, at the construction phase of the nation-state and in accordance with the paradigm marking the period, are understandable within the conditions of that period. Nevertheless, there is a strikingly serious effort to revive these theses today. One of the crucial elements of this effort is the attempt of certain people to create public opinion regarding their claims that they have found "the traces of a pre-historic Turkish language" and that these traces were common throughout the Euroasia region in such a way that they were the origin of all alphabets we know of today. The second element is an archeological re-reading implying "proto-Turkic" traces in Anatolia on the grounds of certain findings belonging to the Iron Age. This attempt reflects implicitly the claim that the Caucasian and Southern Russian nomadic peoples of the late Bronze Age and Iron Age were in fact Turks. This article draws attention to this effort of reviving the 1930's, which is supported by certain governmental institutions and nationalist circles, and attempts to trace the reasons behind it.

⌘

Turkish History Thesis as a project of reconstruction and Kurdish historiography

SERDAR ŞENGÜL - FUAT KARDEŞ

This article aims to evaluate the Turkish History Thesis in parallel with recent writings on Kurdish history, the shared assumptions of which gives the impression that construction of a Kurdish history thesis is in the making. Throughout this article, the Turkish History Thesis is taken as an important agent of the Kemalist cultural transformation project. Taken as such, the Thesis appears to be a project of reconstruction: through configuring a collective amnesia in advance, it aims at fashioning a new Turkish identity based upon an imagined Turkishness characterized by the "virtues" of courtesy, civility, secularity; hence "Westernity". Sharing to a large extent the methodological assumptions of Kemalist writings on history, recent popular writings on Kurdish history, on the other hand, neither criticize the formers' foundational premises nor can they help themselves in lapsing into the dualisms produced therein, i.e. civilized vs. uncivilized. To make the last point more clear, different kinds of Kurdish history writings are also examined.

⌘

The issue of the age of Turkish and Turkic languages

MEHMET ÖLMEZ

Within the last thirty years, and especially last year, a lot of unacceptable, groundless views regarding how old the Turkish language were put forward by non-academic circles. In such views, we witness an attempt to trace back the history of Turkish texts within a time span of 18 millenia and a geography covering a vast area from Van to Italy. Several criticisms have been levelled against such views which do not rely on philological data. In this essay, these criticisms are summarised and the answers as to which century the earliest Turkish texts belong; with which languages Turkish has kinship; which terms should be used for these kinships or periods are investigated.

⌘

Reconstruction of the ethnic identities: The case of Lazi and Hemşinli

ERHAN GÜRSEL ERSOY

During the First World War, which also witnessed to the collapse of the Ottoman Empire, new Pan-Turcic and Turanic ultra-nationalistic movements emerged

within the *Ittihat ve Terakki* that caused tragical events in Anatolia which effected mainly large "minority" groups (*gayri müslims*) such as the Armenians and Greeks. The ethnic clashes during the war accompanied by the measures of force of the administration have caused the majority of the Armenian population of Anatolia to flee from their native lands and caused the formation of an Armenian diaspora in Syria and the Caucasus. After the Turkish liberation war and with the formation of the Turkish Republic (1923) the newly formed republican state has taken over and continued the ethnical homogenization policies. The very first application of this policy can be observed in the massive population exchange programme between Greece and Turkey –in accordance with the Lausanne Treaty signed in the same year. The practice has hardly changed since then and was brought to the extreme by the military regime formed after the *coup d'etat* of 1980 by the militaristic clique in power which claimed an extremistic Kemalist position.

These policies were also effective on the peoples of the Eastern Black Sea region –such as the Greeks, Lazi, Armenians and Hemşinli– who have non-Turkish origins, since the beginning of the Republican era. The experiences of these ethnic groups are important cases to be analyzed and understood if one wishes to see how the policies of Turkification work. These cases also provide significant insights as to the "assumptions" and "methodologies" of the official historiographical discourse in its effort to build a pseudo ethno-historical "reality." This article is an attempt to criticize more recent developments in the reconstruction of the ethnical identities (in cases of Lazi and Hemşinli) of the region, pertaining to "ethnic revivalism".

⌘

Comings and goings between genesis and genetics: A "cultural" intervention in the polarization between evolutionism and creationism

TAYFUN ATAY

Were humans descended from heaven or evolved from monkey; was it God's or "monkey business"?! If we attempt to figure out the most characteristic questions which have left stamp on the 20th century, it is most probable that this very question would appear at the forefront. Since the publication of Darwin's *Origin of Species* in the mid-19th century, debates and controversies between the two opposing groups over the explanation of "being" and "becoming", have never ended: Was it a "descent", as Darwin pointed out, or a creation as mentioned in God's book?

The world-wide scene of the endless debates and polemics between the evolutionary and religious circles over the "way" of existence also covers Turkey, a

country in which confrontations between the two sides regarding this issue have been coming to the public stage periodically in decades since the 1970s.

Is evolution a fact or just a theory; or, rather, a belief? How can we distinguish the factual findings from speculations in terms of the occurence of evolution? Is there really no way out to this "deadly" opposition between these two explanatory models of the "making" of the universe, the world, life and humanity? Can one not find any sings of continuum, interaction or common points between the two positions? How about the "political" processes and manipulations which might have played, and still play, crucial role in determining the influence, validity and relevance of these approaches vis-a-vis each other? Religion has long been discussed and put into question as a discourse for power and authority. Yet, evolution, as a "paradigm", has never been less free from being involved in the politico-ideological interests of power circles in both modern and pre-modern times.

As a discipline which, on the one hand, conceives human as an "evolving" being, making the biological and cultural evolution of humanity its major field of interest and, on the other hand, takes religion as a social phenomenon, considering it a "cultural universal", anthropology appears at a more priviledged position than any other discipline in order to grasp and handle this issue without having a side in the polarization. Taking a start from this premise, the article deals with this unsolved question of conflict between evolution and creation, and attempts to evaluate its nature in the context of "political economy" and human social history.

⌘

Citizenship in modern Turkish Cpriot society

NERGİS CANEFE

In this article, I discuss the normative aspects of the political process that led to an extended crisis of citizenship in modern Turkish Cypriot society. I first give an account of what I consider as the most promising model of citizenship, the caveat being that citizenship cannot be discussed in prescriptive terms. I then examine the history of Cypriotness as an ideal and pinpoint the fact that neither during the Republican years, nor after 1974, this notion took sufficient root among Turkish Cypriots. The remaining analysis focuses on the hindrances to the growth of a Cypriot citizenship contract in the current de facto Turkish Republic of Northern Cyprus (KKTC).

⌘

The machine in the psyche: Car novels as a sub-genre in the Turkish novel

JALE PARLA

It is possible to talk about a literary preoccupation with cars in the Turkish novel from its very beginnings. The generic term for vehicles that run with engines is "makine" (machine) in Anatolia. "Makine" also refers to all machines. Thus, the trope of the car becomes important in at least two ways: in its relationship to the machine and in its significance of a particular kind of space that has become meaningful in Turkish modernization. In terms of both plot and character, the theme of automation and its primary motif, the car, seem to have inspired many a fabulation in the Turkish novel. Each execution of the theme is related, first and foremost, to that inexhaustible subject of Turkish writing, the effects of Westernization and modernization. But this is not all. As the car stories are plotted in different periods of the Turkish novel by different novelists, these stories, that begin with the seemingly innocent acquisition of cars, grow into enigmatic narratives of possession and dispossession, empowerment and loss of power, function and dysfuncton, maturation and infantilism, narcissim and fetishism, fragmentation and self-destruction, not to mention a whole century of estrangement and a feeling of inferiority inspired by the contact with the West.

⌘

The anti-liberalism of the culturalist liberalism

AYDIN MÜFTÜOĞLU

The demands for the recognition of different identities, which appeared as from the second half of 20th century, brought the collective rights to political agenda in Western liberal democracies. The collective rights were put forward as the condition to warrant the right of survival for the culture(s) neglected or suppressed by the modern culture. The advocates of the collective rights claimed that the collective rights are of vital importance for the individuals living in contemporary liberal democrasies. Thus, they tried to reconciliate liberalism with the culturalist politics, whose roots go back German Idealism.

Cultural liberalism is of oxymoron structure; because the culturalist politics, which advocates the collective rights peculiar to a definite culture, can't be reconciliated with the liberal tradition, which claims to be universally valid and is of individualistic character. This conception of politics isn't an universal politics but a particular/local politics. Cultural liberalism, reduced the cultures/traditions to static bodies by misinterpretating the concept of culture/tradition and split the public realm by breaking off the relations of the cultures/traditions with each other. In addition to these, this conception of politics established a hierarchical order between cultures/traditions. As a conclusion, this political conception leads

to political relativism. This study, stemming from the problems cited above, criticizes Taylor's political thought exemplifying cultural liberalism.

⌘

Sabiha (Zekeriya) Sertel: Kemalism, Marxism and the woman issue

AYLİN ÖZMAN - AYÇA BULUT

This article elaborates on the views and ideas of Sabiha (Zekeriya) Sertel (1895-1968), one of the first woman journalists and intellectuals in Turkey, about the woman issue by concentrating on two interconnected dimensions. In this framework, while attaching special emphasis on detecting the theoretical reference points of her ideas, the article aims at delineating the boundaries of her views within the context of the Kemalist gender politics during the early Republican Era. The evolution of Sertel's ideas and views are examined with reference to two consecutive periods, which signify a shift in her political and ideological position. Having its reflections on her arguments and propositions related to gender inequality, the mentioned shift basically displays a transformation from a liberal to a Marxist stance. In her works published in the periodical *Büyük Mecmua* in 1919 which corresponds to the first period, Sertel, strongly supporting the ideal of modernization/westernization and a "modern" woman herself, largely elaborated gender inequality from a liberal feminist perspective and stressed the necessity of equal social and political rights and elaborated on the equality of opportunity for the betterment of the statue of women. During the second period, on the other hand, which corresponds to the period after the establishment of the Republic, Sertel approached to woman question from a Marxist perspective and her works showed strong signs of similarity with the writings of August Bebel. In her works, Sertel elaborated the issue on the basis of social class oppression, relating the roots of gender inequality to social and economic structure of the society. Her significance lies in that her works can be taken as a source for exploring the historical heritage of Turkish feminist tradition.

⌘

The limits of Kemalist populism: The Great Depression and wheat purchasing policies in Turkey, 1932-1937

NADİR ÖZBEK

The paper focuses on wheat purchasing policy of 1932-1937, implemented trough the Agricultural Bank. Whether the Kemalist bureaucracy was in search of a new class alliance with the wheat producers within the Depression conjuncture is the

primary concern of the paper. In order to determine the differential effects of the policy on different sectors of wheat producers the available statistics, parliamentary discussions, laws and decrees concerning wheat were examined. The economic policies implemented by the Kemalist bureaucracy throughout the 1930s had been dominated to a far more extent by an urban and industrial approach. Following the Great Depression conjuncture, the function fulfilled by the agricultural producers was to supply the necessary surplus for urban capital accumulation. Within the above framework Kemalist bureaucracy implemented a purchasing program concerning wheat at a fixed price. The execution of the program through the Agricultural Bank does not mean that the Government established a price policy in favor of wheat producers. Except for the first three years, even in that case the difference were still very low, the prices offered by the Bank remained lower than both the average domestic free market prices and the world market prices. The program, still, brought some advantages to the wheat producing middle farmers to the extent that the purchasing of the Bank had prevented the decrease of the wheat prices during the harvest seasons. This positive impetus had been achieved only in the districts where the Bank established purchasing centers, and, obviously, it was bounded by the extent of purchases. In this respect, the middle farmers of districts trough which the railway lines passed had the opportunity to benefit from the program. Accordingly, the intermediaries functioning within the above context and geography were the losers. Yet, it should also be noted that, from 1935 onwards, the extent of the purchases, and so, that positive impetus, appeared to decrease gradually. On the whole, it is difficult, if not impossible, to assert that Kemalist bureaucracy established a class alliance with the wheat producing middle farmers during the period under study. However, the implementation of a wheat program throughout the 1930s, contributed to the fabrication of the populist discourse of the Kemalist bureaucracy.

⌘

The historical process of foreign direct investment in Turkey

DEVRİM DUMLUDAĞ

At least for twenty years Turkish governments truthfully want to encourage the flow of Foreign Direct Investment into Turkey. However, although there is a widely known liberal encouragement law of fdi, very small amount of fdi entered into Turkey. When we compare the amount of fdi coming to Turkey with the corresponding amounts in other developing countries we clearly find that our findings strengthens that the share of fdi in Turkey is insignificant.

This study believes that looking at theoretical approaches, patterns of fdi and

fdi in Turkey in a historical context will make easier to understand the reasons of inadequate levels of fdi in Turkey. Therefore in the first part the study offers a survey of theoretical studies about fdi. In the second part it seeks for a relationship between the patterns of fdi and international conjuncture. In the third part, the study examines fdi in Turkey starting from the end of the 19th century to the year 2000.

⌘

The women of melodramas

HİLMİ MAKTAV

Between the second half of 1950's and the beginning of 1970's, the melodramas which mostly target women, has enabled Turkish cinema to live a "golden age" in which it reached to a large audience. These melodramas which are typical samples of sexist ideology and a product of patriarchal system, define women only as a loyal wife and mother. They fulfill their mission with the big crisis "Yeşilçam" had lived in 1970's. But after the second half of '90's, postmodern culture revitalizes the interest through them. The soap operas shooted within the format of melodramas rise great interest, and some of the researchers look for signs of revolt for women's freedom in these products by giving new realm of meanings to these melodramas and the style of acting in them. This article takes Çetin Sarıkartal's article as an argument point which claims that Hülya Koçyiğit's "extremist acting" represents an indirect passive opposition against the values of the established movie system and that Yeşilçam directors -despite their seemingly patriarchal stance- might have tried to create an effect of self-awareness by choosing such an acting. Because the author reaches to this result by neglecting the market conditions, the patriarchal system and the sexist ideology which these movies include. And in this article, the basic point of the arguments are the obligation of probing these movies within the structure they were born and the possibility of "another interpretation/decoding" of these melodramas. Firstly, the shooting story of "Hıçkırık"-a cult melodrama of Yeşilçam- its effects and importance in the melodrama culture will be examined. In the second part, supported by Giddens's concepts, "romantic love/ passionate love", how Yeşilçam directors used the theme of "romantic love" in order ro reinforce the sexist ideology; and by using the concept of Yuval-Davis's "nationalized sex", how nationalism articulated to this ideology, will be examined to see "the meaning of woman" in the Yeşilçam melodramas. In the last part, the process and the approaches which put these movies -which are seen as the defective products of cinema and unworthy to think on for being "women film"-into agenda as the "neglected products" after nearly 30 years, will be criticised.

Sekizinci Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'ne Çağrı

1. Türk Sosyal Bilimler Derneği, Sekizinci Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'ni 03-05 Aralık 2003'de, Ankara'da, ODTÜ Kongre ve Kültür Merkezi'nde düzenlemeyi kararlaştırmıştır.
   Bilindiği gibi, TSBD tarafından düzenlenen Ulusal Sosyal Bilimler Kongreleri bilimsel tartışma ve iletişim ortamını derinleştirmek amacıyla oluşturulmuş ve özellikle gelişmekte olan üniversitelerimizdeki genç öğretim elemanlarının bilimsel ürünlerini sunmalarına olanak yaratmıştır. Sekizinci Kongre'nin aynı işlevleri gene yoğun bir katılımla sürdüreceğine inanıyoruz.
2. Sekizinci Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'ne, her zaman olduğu gibi, sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinde bildiriler sunulabilecektir. Ancak, Cumhuriyetin 80. yılını simgeleyen 2003'de Türkiye'nin önemli ***siyasal, sosyal ve ekonomik*** kurumsal tercihlerin yol ayrımında olduğu göz önünde tutularak, Sekizinci Kongre'de Türkiye toplumunun ve içinde bulunduğu uluslararası ortamın gelişme dinamiğine tarihsel bir perspektiften bakan, uzak ve yakın geçmişi sorgulayan, olası gelecek çizgileri üzerine tasarımlar geliştiren bildiriler sunmaları arzu edilmektedir. Bununla birlikte, katılımcılar kendi uzmanlık alanları içinde herhangi bir konuyu seçmekte serbesttirler.
3. Kongre'ye bildiri sunmak isteyenlerin 250 kelimelik bildiri özetlerini en geç 30 Nisan 2003'e kadar Derneğimize ulaştırmaları gerekmektedir. Kongre öncesinde çoğaltılarak katılımcılara topluca dağıtılması öngörüldüğünden, yollanacak metinlerin, Dernek adresine posta, faks ya da elektronik postayla ***t.s.b.d@superonline.com*** adresine gönderilmesi tercih nedenidir.
4. Kongre gündemine alınacak bildiriler, disiplinler ve oturumlar arasında uygun dağılım dikkate alınarak Kongre Düzenleme Kurulu tarafından kararlaştırılacak ve bildiri sunmak isteyenlere 1 Haziran 2003'e kadar bildirilecektir.
5. Kongre'ye sunulması kararlaştırılan bildirilerin son metinlerinin 30 Eylül 2003'e kadar, Dernek adresine posta, elektronik posta ya da faksla gönderilmesi gerekmektedir.
6. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi ile ilgili güncellenmiş bilgilere ***http://www.tsbd.org.tr*** adresinden ulaşılabilir.
7. Tüm sosyal bilimcilere duyurur, Kongre'ye yaygın bir katılımın sağlanması için ilgi ve desteğinizi bekler, saygılarımızı sunarız.

Türk Sosyal Bilimler Derneği
Yönetim Kurulu

PROF. DR. BÜLENT TANÖR'E ARMAĞAN KİTAPLAR

1. Kitap: Türkiye'de Siyasal ve Hukuksal Modernleşme
2. Kitap: Türkiye'nin İnsan Hakları ve Demokratikleşme Sorunsalı
3. Kitap: Kamu Hukuku Sorunları

Değerli aydın ve bilim insanı Prof. Dr. Bülent Tanör'ü yitirişimizin ardından, onun anısını yaşatacak üç kitaplık bir armağanlar dizisinin yayınlanması kararlaştırılmıştır. Bu üç kitap, Prof. Dr. Bülent Tanör'ün geniş ilgi alanı içinde yer alan üç temel konuyu ön plana çıkaran bilimsel makale ve incelemeleri biraraya getirmeyi amaçlamaktadır. Yukarıda konu başlıkları sıralanan kitaplara katkıda bulunmak isteyenler için son teslim tarihi **31 Kasım 2003** olarak belirlenmiştir. Armağan kitapların her biri için bir Editörler Kurulu oluşturulmuştur.

Armağan kitapların yayınlanmasında eşgüdümün sağlanması ve planlama yapılabilmesi için, katkıda bulunmak isteyenlerin, **20 Mayıs 2003** tarihine kadar, aşağıda verilen bağlantı adreslerinden birine adı-soyadı, adresi, telefon numarası, e-posta adresi, çalıştığı kurum ile makale ya da inceleme konusunu ve katkıda bulunmak istediği armağan kitabın adını e-posta göndererek **ya da** kurumlarına gönderilen önbaşvuru formunu aşağıda verilen numaralara faks çekerek ulaştırmaları gerekmektedir. ilginize ve katkınıza şimdiden teşekkür ediyoruz.

Saygılarımızla,

Prof. Dr. Öget Öktem Tanör

Prof. Dr. Bülent Tanör'e Armağan Kitaplar Koordinasyon Komitesi Başkanı

Bağlantı Adresleri

E-posta	:	yesima@bilgi.edu.tr bemrah_oder@yahoo.com
Faks	:	0212 297 63 15 (Dr. Yeşim Atamer dikkatine) 0212 259 23 72 (Dr. Betil Emrah Oder dikkatine)
Yazışma Adresi	:	Dr. Yeşim Atamer, İstanbul Bilgi Üniversitesi Kurtuluş Deresi Cad. 47, Dolapdere 80370 İstanbul

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce

5

Muhafazakârlık

EDİTÖR AHMET ÇİĞDEM

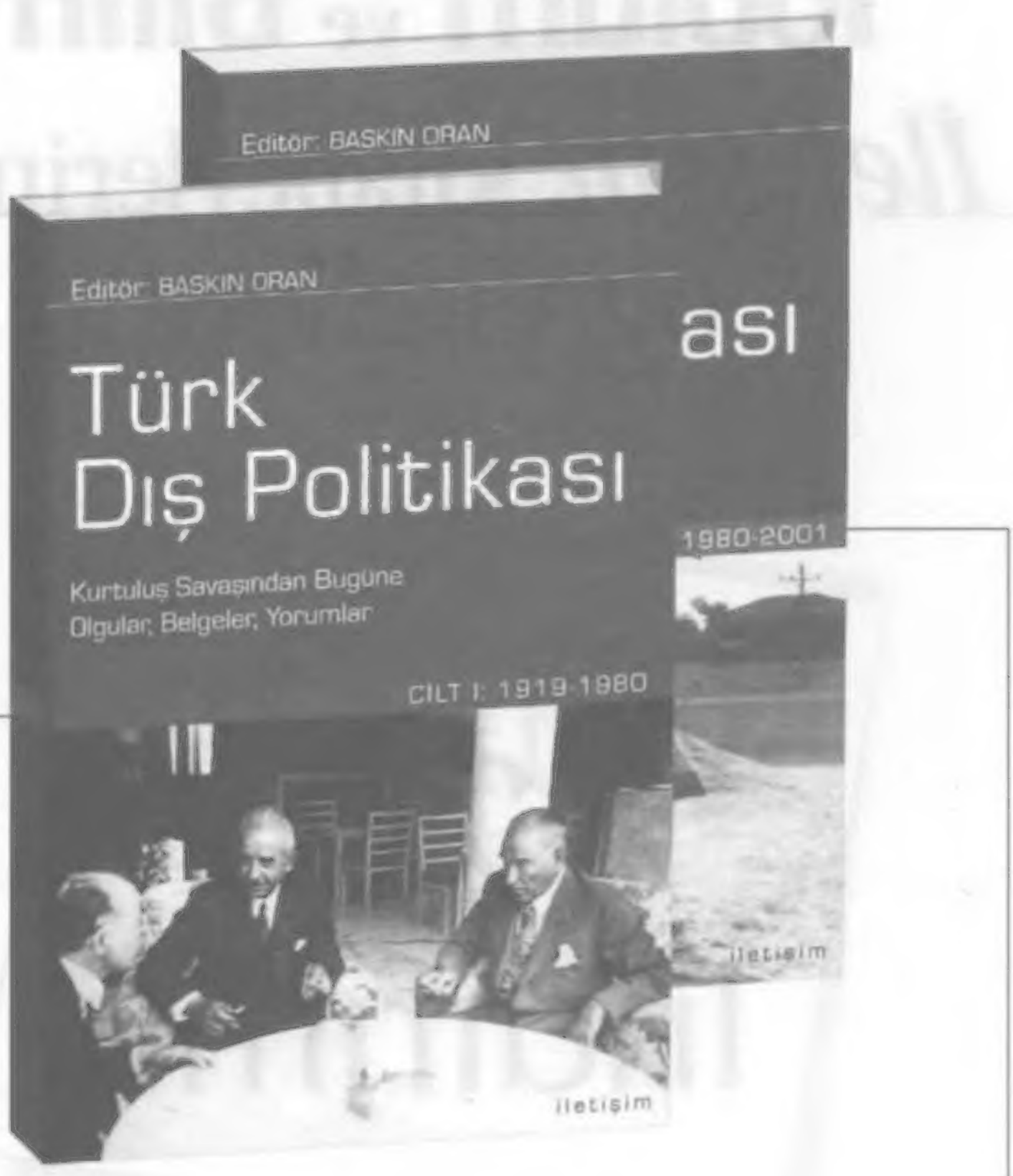
YAKINDA

Editör: BASKIN ORAN

Türk Dış Politikası

Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar

Cilt I: 1919-1980



Cilt II: 1980-2001

İletişim Yayınları A.Ş. Klodfarer Caddesi İletişim Han 7, 34400 Cağaloğlu - İstanbul Tel. (0212) 516 22 60-61-62
Fax: (0212) 516 12 58 • INTERNET: www.iletisim.com.tr • ilatisim@iletisim.com.tr

Toplum ve Bilim

Toplum ve Bilim

İletişim kitabevlerinde öğrencilere

İSTANBUL / Kadıköy Sakız Gülü Sk. 33, 81300 Bahariye Tel: (0216) 418 39 82-83 • **ANKARA / Yenişehir** Selanik Cad. 72, 06640 Yenişehir Tel: (0312) 418 59 32 Fax: (0312) 425 06 82 • **İZMİR / Alsancak** Kıbrıs Şehitleri Cad. 1443 Sk. 48/A, 35220 Alsancak Tel: (0232) 463 23 01 - 463 23 03 Fax: (0232) 463 23 02

Toplum ve Bilim

90

Tura Doğmak ve ölmek **Sancar** Savaşta çocuklarını kaybetmiş Türk ve Kürt anneler **Olgun-Yüksel** Yakınlarını kaybedenler üzerine **Duman - Göka** Travmatik yaşantıların yansımaları **Şalcıoğlu** Travma sonrası stres hastalığı ve bilişsel-davranışçı tedavi **Işıklı** Deprem ve travma **Suner** Bir bağlantı koparma aracı olarak Türkiye'de cep telefonu **Mazıcı** Menemen Olayı'nın analizi **Gür** Atatürk heykelleri ve Türkiye'de resmî tarihin görselleşmesi **Özmen** Travma kavramının talihsizliği **Mutman** Kamp: Deneyim, bellek, kuram **Erdem** Alevi sorunu üzerine bazı düşünce ve öneriler **Aktaş** Türkiye örneğinde sınıf analizleri ve sınıf şemaları

91

Özel - Çetinsaya Osmanlı tarihçiliğinin son çeyrek yüzyılı **Aydın** Türk tarihyazıcılığında feodalite **Karaömerlioğlu** Bağımlılık, Dünya Sistemi ve Osmanlı/Türkiye çalışmaları **Ocak** Türk ve Türkiye tarihinde İslâm'ı çalışmak **Öztürkmen** Yeni bir disiplin olarak sözlü tarih **Deringil** Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni sorununu çalışmak **Aktar** Son Osmanlı Meclisi ve Ermeni meselesi **Türkeş** Tarih ve roman ilişkisi **Ergut** Tarihsel sosyolojinin imkânları **Kuyurtar** İbni Haldun'da "tarih bilimi" **F. Benlisoy - S. Benlisoy** Yunan tarihyazımında geçmiş algıları

92

Özbek Osmanlı'dan günümüze sosyal devlet **Makal** Sanayileşme sürecinde işgücü ve sosyal politika **Borovalı** Adalet, eşitlik ve sorumluluk **Akal** Rousseaucu cumhuriyet Spinozacı devlete karşı **Yeğenoğlu** Küreselleşen dünyada çokkültürcülük ve konukseverlik **Taburoğlu** Endüstri sonrasında sınıf, politika ve şiddet **Neyzi** Metin-Kemal Kahraman'ın müziğinde Dersimli kimliği **Suner** Masumiyet'te döngü, kapatılmışlık, klostrofobi ve ironi **Öztek** Türk romanında efendiler ve hizmetçiler **Bedirhanoğlu** Rusya'da kapitalist dönüşüm, yolsuzluk ve neoliberalizm **Daldal** Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tartışmalar **Ruben** Gelişme iktisadı niçin gereklidir?

93

Ergur Görsellik ve Türkiye'de siyasetin gösterileşmesi **Demirel** TSK'nın toplumsal meşruiyeti **Kahraman** Türk siyasetinin Rousseaucu kısıtlamaları **Keyman** Globalleşme ve Türk kapitalizminin kültürel ekonomisi **Alper** Milliyetçilik-modernleşme geriliminde "ortanın solu" **Nalçaoğlu** Devrimci öğrencilerin özgül fantezi uzamı **Makal** Tek parti dönemi ve korporatizm tartışmaları **Yeğen** Yurttaşlık ve Türklük **Çağaptay** Kemalist dönemde göç ve iskân **Bilir** Türk(iye) Müslümanlığı **Balcı** Fettullah Gülen'in neo-nurcu okulları **Subaşı** Ara dönem din politikaları

94

Birkan Solun son sözü "Kültürel Çalışmalar" mı? **Aydın** Tarih karşısında kültür kavramı **Çakmur** Türkiye'de müzik üretimi **Sarıkartal** Melodram, star sistemi ve Hülya Koçyiğit **Suner** *Tabutta Rövaşata*'da agorafobik kent ve dehşet **Demir** Gençlik Parkı'nın değişen anlamı **Özkan** Tek parti dönemi coğrafya ve mekân anlayışları **Öztamur** Büyük Buhran dönemi yoksulluk söylemi **Göral** Patlamaya hazır bir 'şimdi': Putları Yıkıyoruz **Yıldırım** Magazin dergilerinde Amerikan imgesi 1948-1960

95

Gürkaynak - Güven İktisat ile toplum bilimleri **Buğra** İktisat siyasete karşı **Fine** İktisadi emperyalizm ve sosyal bilimler **Yılmaz** İktisat ve sosyoloji **Özesmi** Tarımda ortakçılık: Bir Güneydoğu Anadolu örneği **Madra - Özselçuk - Erçel** Bir tabu olarak 'ekonomi' **Duman** Ekonomi biliminde paradigma değişikliği mi? **Yeldan** İktisat ve iktisatçı nereye? **Özaktaş** Ekonomik düşüncenin fakirleşmesi üzerine **Tekeli** Sosyal bilimcilerin performans değerlendirilmesi **SORUŞTURMA DOSYASI** İktisatçılar kendilerini nasıl görüyor? **Koçak** Tarihte yöntem sorunu üzerine **Timisi** Kadın Çalışmaları Toplantısı'nın ardından

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002